امام ابنِ تیمیہؒ اور علمِ کلام

(ایک تحقیقی وتنقیدی جائزہ)

تحقیقی مقالہ برائے پی ایچ۔ڈی علومِ اسلامیہ

مقالہ نگار

حافظ محمد شریف اسسٹنٹ پروفیسر

گورنمنٹ کالج گوجرانوالہ

نگران مقالہ

پروفیسر ڈاکٹر جمیلہ شوکت

ڈائریکٹر شیخ زاید اسلامک سنٹر

ادارۂ علومِ اسلامیہ، جامعہ پنجاب، لاہور

﴿اَفِی اللّٰہِ شَکٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾

(ابراهیم ۱۴:۱۰)

﴿اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ یَهْدِیْ لِلَّتِیْ هِیَ اَقْوَمُ﴾

(بنی اسرائیل۱۷:۱۰)

انتساب

الی اللہ والی الرسول

اظہارِ تشکر

الحمد لله رب العلمين والصلوة والسلام على رسوله الكريم بسم الله الرحمن الرحيم

کسی کے احسانات کا تذکرہ نہ کرنا علمی بددیانتی ہے نبی کریم ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے:

((من لم يشكر الناس لم يشكر الله))

میں دل کی گہرائیوں سے پروردگارِ عالم کا شکرگزار ہوں جس نے مجھے علم جیسی دولت عطا فرمائی اور خاص کر اسلامی علوم کی طرف میری طبیعت میں میلان پیدا فرمایا جس نے مجھے تحقیق کا حوصلہ اور صلاحیت عطا کی اور میرے لیے ہر مشکل کو آسان فرمایا۔

فالحمد للہ کثیرا

میں ڈاکٹر پروفیسر جمیلہ شوکت صاحبہ کا بے حد ممنوں ہوں جن کی راہنمائی میرے لیے مشعلِ راہ بنی۔ اس کے علاوہ برادرم محترم حافظ محمد ارشد صاحب، محترم ڈاکٹر ذوالفقار علی ملک صاحب کا بھی مشکور ہوں جنہوں نے اس سلسلہ میں خصوصی تعاون فرمایا۔ ان کے علاوہ پرنسپل گورنمنٹ کالج گوجرانوالہ جنہوں نے مجھے موقع مہیا فرمایا اور بھائی قاری محمد رفیق صاحب کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے عربی کتب مہیا کرنے میں میرے ساتھ تعاون فرمایا اور جو احباب لمحہ لمحہ میرے رفیق رہے ہیں بالخصوص پروفیسر غلام رسول عدیم اور اپنے تمام معاونین حضرات کا جن میں لائبریرین، کمپوزر (عبدالقدوس سلفی) وغیرہ حضرات ہیں۔

حافظ محمد شریف

فہرست مضامین

مقدمہ

تبع تابعین کے بعد علمائے حق کا جو سنہری سلسلہ شروع ہوا تھا وہ برصغیر پاک و ہند میں حضرت امام الہند شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے ذریعے موجودہ دور کے علمائے حق تک پہنچا، اگر اس بابرکت علمی سلسلہ کا تعین کیا جائے تو ان میں امام ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ (۶۶۱-۷۲۸ھ) کا وجود گرامی نہایت بلند نظر آتا ہے۔ امام ابن تیمیہ کا نام زبان پر آتا ہے تو محسوس ہوتا ہے کہ یہ کسی ایک شخصیت کا ذکر نہیں، بلکہ ایک پورے عہد کے خصائص اسلامی کا ذکر ہو رہا ہے۔

شیخ الاسلام ایک عظیم ہستی تھے اللہ تعالیٰ نے ان کی تنہا ذات گرامی میں جن خصوصیات کو جمع کر دیا تھا وہ بعد کی تاریخ اسلامی میں کسی ایک شخصیت میں شاید ہی تلاش کی جا سکیں۔ بلا کے ذہین، خداداد قوت حافظہ کے مالک، نکتہ دان نقاد تھے۔ ان میں خوبیاں ہی نہ تھیں بلکہ ہر خوبی با کمال تھی۔ ان کی اسلامی خدمات کا دائرۂ فکر، علم و عمل اور اخلاق بہت وسیع ہے۔ امام ابن تیمیہ قرآن و حدیث کے محقق اور فقہ السنہ کے متبحر عالم، ایک بلند پایہ مصنف، مقرر، مناظر و متکلم تھے۔ صاحب قلم ہونے کے ساتھ ساتھ صاحب سیف، درس و تدریس کے سجادہ نشین اور جہاد و قتال کے مرد میدان تھے۔ اہل علم کے اقوال اور نظریات کی تہہ تک پہنچنے والے بھی تھے اور عقلی و نقلی علوم کی جامع ہستی بھی۔

آپ نے تفسیر، حدیث، لغت، فقہ، عقائد وغیرہ سے متعلق اپنے عہد کے مروجہ علوم حاصل کیے۔ آپ مذہب اسلامی کے اصول و قواعد پر مہارت رکھتے۔ شریعت، حکمت و فلسفہ میں ان کی عمیق نظر نے اسرار شریعت کو قابل فہم اور آسان بنا دیا تھا۔ امام صاحب کا زمانہ جن عقلی، فلسفی اور دینی ذخائر سے معمور تھا۔ ان کی نظر ان سب پر تھی۔ انہوں نے فلاسفہ کی کتابیں پڑھیں اور ان کے رد لکھے۔ فلسفہ غزالی، ابن رشد، بوعلی سینا اور فلسفۂ ارسطو کو تنقیدی نگاہ سے پرکھا۔ اخوان الصفاء کے رسائل پر بھی ان کی نظر تھی جو شریعت کو فلسفہ کی عینک سے دیکھتے تھے۔ غرض جملہ علوم اسلامیہ پر جو ان کے زمانہ تک مدون ہو چکے تھے، ان پر گہری اور وسیع نظر تھی، جس سے انہوں نے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ پھر ان میں سے وہ عنصر لیا، جو زیادہ قوی اور جاندار تھا اور ان کے عہد کے لوگوں اور بعد میں آنے والی نسلوں کے لیے ایک قیمتی سرمایہ بن گیا۔ وہ اپنے منہج میں تابع، مقلد اور ناقل نہ تھے، بلکہ فکر مستقل کے مالک تھے، جس کا سراغ ان سے پہلے نہیں ملتا۔ تمام علوم نے مل کر ان کا ایک خاص علمی مزاج بنا دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ پر مختلف حیثیات سے کام ہوا ہے اور ہو رہا ہے اور جب کہ ابھی تک بعض پہلوؤں کام کی ضرورت باقی ہے۔

خوش قسمتی سے امام صاحب کی تابناک سیرت بسط و تفصیل سے موجود ہے ان کے حالات و سوانح ان کے ایسے شاگردوں نے لکھے ہیں، جو استاد کی زندگی میں بھی اور وفات کے بعد بھی، ان کے مخلص اور جانثار تھے۔ آپ کی داستان حیات اور زندگی کے واقعات کا بیان مبالغہ آرائی سے پاک ہے۔ آپ کے شاگردوں نے جو کچھ لکھا، وہ عینی مشاہدہ ہے۔ امام ابن تیمیہؒ کی سیرت سے متعلق صحیح مواد آسانی سے دستیاب ہو جاتا ہے۔ اور عربی، انگریزی اور اردو زبانوں میں کئی بلند پایہ علمی و تحقیقی تالیفات، مقالہ جات و تراجم موجود ہیں اور امام کے افادات عالیہ کا ایک اچھا خاصا ذخیرہ تینوں زبانوں کے دینی ادب میں موجود ہے، جس کی بدولت علمی و دینی حلقوں میں امام کے بارے بیشتر غلط فہمیوں کے دور ہو جانے کا کافی سروسامان پیدا ہو گیا ہے، مگر اس کے باوجود کام کی کافی گنجائش موجود ہے۔

اب تک امام ابن تیمیہؒ پر تحقیقات کا جائزہ

آپ نے خود بھی اہل بدعت گمراہ فلاسفہ و متکلمین اور خواہش پرستوں کی تردید میں بہت کچھ لکھا، جن میں فلاسفہ، باطنیہ، ملاحدہ، قائلین وحدۃ الوجود، دہریہ، قدریہ، نصیریہ، جہمیہ، حلولیہ، معطلہ، مجسمہ، مشبہ، راوندیہ، کلابیہ اور سلمیہ وغیرہ شامل ہیں۔ چنانچہ آپ

نے تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ کے علاوہ تقریباً ۱۲۶ کتابیں عقائد اور علم کلام پر لکھی ہیں۔ [1]

آپ کے اس علمی کام کے علاوہ دیگر حضرات نے بھی آپ سے متعلق بہت کچھ لکھا مثلاً چند ایک مستند و مشہور کتب کے نام یہ ہیں

نام مصنف	نام کتاب
حافظ احمد بن عبدالهادی	العقود الدرية فی مناقب شيخ الاسلام ابن تيميه
علامه ذهبی	الدرة اليتيمة فی السيرة التيمية
عمر بن علی البزار	الاعلام العلية فی مناقب ابن تيمية'
ڈاکٹر صلاح الدين المنجد	شيخ الاسلام ابن تيميه سيرته واخباره عند المؤرخين
ايضاً	اسماء مؤلفات شيخ الاسلام ابن تيميه
ناصر الدين الدمشقی ۸۴۲ھ	الرد الوافر عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ مَنْ سَمّٰى ابْنَ تَيْمِيَّةَ شَيْخُ الْاِسْلَامِ كَافِرٌ
يوسف بن عبدالهادی'	الكواكب الدرية فی مناقب المجتهد ابن تيمية
شيخ مرعی بن يوسف ۱۰۳۳ھ	الشهادة الزكية فی ثناء الائمة علی ابن تيميه
علامه صفی الدين البخاری، ۱۲۰۰ھ	القول الجلی فی ترجمة شيخ الاسلام ابن تيمية
خير الدين نعمان بن محمود آلوسی ۱۳۱۷ھ	جلاء العينين فی محاكمة الاحمدين
علامه زهری محمد	ابن تيمية حياته و عصره و آراءه و فقهه

بعض وہ کتب ہیں جن میں آپ کا ضمنی طور پر تذکرہ موجود ہے، جیسے

نام مصنف	نام کتاب
محمد فريحه	قواعد المنهج السلفی عند ابن تيمية
ڈاکٹر مصطفی الحلبی	مقارنة بين الغزالی وابن تيمية
فضل الله العمری	مسالک الابصار فی الممالک والامصار
ابن كثير	'البداية والنهاية

آپ پر مختلف پہلوؤں سے بھی کام ہوا ہے جیسے صفات الٰہیہ سے متعلق آپ کا موقف

"موقف شيخ الاسلام ابن تيميه من قضية الصفات الالٰهيه" محمد یوسف ہارون ۱۴۰۵ھ

اور بطور مفسر بنام "منهج ابن تيميه فی التفسير القرآن الكريم" عبداللہ دیریہ

بطور صوفی "ابن تيميه والتصوف" ڈاکٹر مصطفیٰ حلمی

تاویل سے متعلق آپ کا موقف "الامام ابن تيميه و موقفه من قضية التاويل" محمد سید الجلیند ۱۳۹۳ھ

اور مسئلہ جبر و اختیار کے بارے آپ کی تحقیقات "مشكلة الجبر والاختيار فی رای ابن تيميه" محمد اسماعیل عبدہ

نیز اصول فقہ "ابن تیمیہ واصول الفقہ" صالح عبدالعزیز آل منصور اور منطق سے متعلق آپ کی تنقیدات کا جائزہ "منطق ابن

(۱) صلاح الدین المنجد ڈاکٹر: اسماء مولفات شیخ الاسلام ابن تیمیہ، ۵۵

تیمیہ "الحسین زینی

البتہ علم کلام اور ابن تیمیہ کے عنوان سے کام کی ضرورت تھی چنانچہ بقدر استطاعت اس عنوان سے یہ تحقیقی مقالہ لکھا گیا ہے یعنی

"امام ابن تیمیہ اور علم کلام

(ایک تحقیقی و تنقیدی جائزہ)"۔

یہ مقالہ پانچ ابواب پر مشتمل ہوگا۔ پہلا باب آپ کی زندگی کے حوالے سے مختصر حالات وواقعات پر مشتمل ہے۔جس میں آپ کی پیدائش، پرورش، تعلیم وتربیت، دینی اور علمی خدمات وغیرہ کا تذکرہ ہے۔دوسرے باب میں آغاز سے امام ابن تیمیہ تک تمام ادوار کے علم کلام کا مختصر جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ نیز علم کلام کی تعریف، موضوع، غرض وغایت اور شرعی حیثیت پر بھی بالاختصار بحث کی جائیگی۔

امام ابن تیمیہؒ نے ان متکلمین کی جو خدا کی ذات وصفات میں بیجا تاویلات سے کام لیتے تھے معقول طریقے سے علمی انداز میں تردید کی۔تاکہ اس موضوع کے متعلق غلط کلامی مباحث کی وجہ سے مسلمانوں کے اعمال وافعال میں جو ایک طرح کا تعطل اور جمود پیدا ہوگیا تھا وہ دور ہو۔اور لوگ صفات الٰہیہ کما لیہ کی طرف صحیح طرح پر متوجہ ہوں اور ان کا پرتو اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کریں تاکہ متکلمین نے جو صفات کا انکار کیا، یا جا و بیجا تاویلیں کیں ان کے اثرات دور ہوں۔

نیز علم کلام کے ضمن میں آپ نے خلق قرآن، اللہ کی قدرت وارادے پر بھی بحث کی ہے۔ کیونکہ جہمیہ اور قدریہ نے یہ مسائل پیدا کر دیے تھے۔اس سلسلہ میں امام ابن تیمیہ نے سلفی موقف کو واضح کیا اور اشاعرہ، معتزلہ، جہمیہ، کرامیہ، خوارج، شیعہ، مرجئیہ وغیرہ کے مذہب اور موقف میں غلطیوں کی نشاندہی کی اور اہل اسلام کو ان کے اولین سرچشمہ (قرآن وسنت) کی طرف متوجہ کیا۔ جیسے صدر اول کے مسلمان براہ راست اپنے عقائد ان سے حاصل کرتے اور انہی کو کافی وشافی سمجھتے، جس کی وجہ سے ان کو کوئی الجھن پیش نہ آتی تھی اور وہ حضرات تاویلات باطلہ سے محفوظ تھے اور اللہ کی ذات وصفات کے بارے میں ان کا ذہن صاف تھا۔اس پر بحث کے لئے تیسرا باب وقف کیا گیا ہے۔

پھر پانچویں صدی ہجری سے چونکہ منطق کو علم کلام میں داخل کیا گیا جو ابتک داخل ہے اور مختلف مدارس عربیہ میں یہ فن پڑھایا جاتا ہے۔جس سے ایک طویل، پرپیچ، فلسفہ الٰہیات اور ایک ضخیم شرح عقائد تیار ہوگئی جس پر باوجود فلسفہ یونان کے حریف ومقابل ہونے کے یونانی فکر کا اچھا خاصا اثر پڑ چکا تھا۔امت کا ایک گروہ ان فلسفیانہ تفصیلات اور متکلمانہ تاویلات کا مخالف رہا۔لیکن کتاب وسنت کی صحیح ومؤثر ترجمانی کے لیے ایک ایسے قوی الایمان، وسیع العلم اور دقیق النظر عالم کی ضرورت تھی، جو علی وجہ البصیرت اس پر ایمان راسخ رکھتا ہو، چنانچہ امام ابن تیمیہؒ کی تصنیفات کا اگر تجزیہ کیا جائے تو شاید علم کلام وعقائد ان کی تحریروں کے پورے نصف حصے پر مشتمل ہوگا۔یا دو ثلث حصوں پر، اس موضوع پر ان کے وہ رسائل جو مختلف مقامات اور شہروں کے نام پر مشہور ہیں اس پر شاہد ہیں۔(عام طور پر جس شہر سے کوئی استفتاء آتا تھا اسی شہر پر اس رسالے کا نام رکھ دیا جاتا، جیسے الحمویۃ، التدمریہ، الواسطیہ، الکیلانیہ، البغدادیہ، البعلبکیہ، الازہریہ، الاکلیل وغیرہ۔

اس تردید کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ امام غزالیؒ نے منطق کو بڑی اہمیت دی اور اس کو تمام علوم کا مقدمہ قرار دیا۔ابن رشد اس سے مرعوب رہے۔اور اسے انسانی سعادت کا سرچشمہ قرار دیا۔ یونانی منطق کو علماء اسلام نے ہاتھوں ہاتھ لیا۔جس سے عوام الناس اور اہل علم نے منطق کو ایک مقدس فن سمجھ لیا تھا اور ارسطو کی شخصیت وعظمت سے مسحور تھے اور فلسفہ کو تنقید وتحقیق سے بالاتر سمجھتے تھے۔

اس صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لیے فلسفہ ومنطق کے بے لاگ علمی محاسبے اور جائزے اور اس کی علمی کمزوریوں کا پردہ فاش کرنے کی ضرورت تھی۔وقت کی یہ ضرورت شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ نے پوری کی اور اس کو مستقل موضوع بنا کر یونانی فلسفہ وحکمت کی مفصل و مدلل تنقید اور اس کے علمی محاسبے کا کام انجام دیا۔

چوتھے باب کی پہلی فصل میں ان ہی نکات پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے نیز منطق کی تعریف' اصطلاحات' مناطقہ پر علامہ کی تنقیدات کو پیش کیا گیا ہے۔

یونانی فلسفہ ایک مرض کی طرح فکرِ اسلامی میں داخل ہو چکا تھا جس نے فکر و عمل کے تمام سرچشموں پر قبضہ کر لیا تھا، امام ابن تیمیہ نے اسلامی عقائد کی تشریح اور عقائد اسلامیہ کی معقولیت بیان کرنے کے ساتھ ساتھ شریعت اسلامیہ میں فلسفہ کی جو خباثت مل چکی تھی اور فلسفہ دین کے راستے کا پتھر بن چکا تھا اسے دور کرنے کی کوشش کی۔ باب چہارم کی دوسری فصل میں اس پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ پانچویں، آخری باب میں امام کے بیان کردہ کلامی مسائل کو دو فصلوں میں تقسیم کر کے تحقیقی جائزہ پیش کیا گیا ہے نیز اختتامی مباحث کو بھی سمیٹا گیا ہے۔ "واللہ الامر"

ابواب کا امتیاز کچھ یوں ہے۔

باب اول

امام ابن تیمیہؒ کے حالات زندگی اور علمی خدمات

باب دوم

فصلِ اول: علم کلام کا تفصیلی تعارف' تعریف' موضوع' غرض و غایت اس کے مختلف نام اور شرعی حیثیت۔

فصلِ دوم: امام ابن تیمیہؒ کا کلامی منہج

باب سوم

فصل اول: صفات باری تعالیٰ اور امام ابن تیمیہؒ کا موقف

فصلِ دوم: صفات سے متعلق تحقیقی جائزہ اور مسئلہ خلق قرآن

باب چہارم

فصل اول: منطق سے متعلق امام ابن تیمیہؒ کا پیش کردہ تحقیقی و تنقیدی جائزہ

فصل دوم: فلسفہ یونانی پر امام ابن تیمیہؒ کی تنقیدات کا جائزہ

باب پنجم

یہ مقالے کا آخری باب ہے جس میں دو فصلیں رکھی گئی ہیں

فصل اول: اللہ کی ذات' ایمان اور توحید کے بارے متکلمین کی تحقیقات اور ابن تیمیہؒ

فصل دوم: علم کلام کے بعض دیگر جزوی مسائل جیسے قضاء و قدر، کسب، استطاعت، حسن و قبح عقلی یا شرعی وغیرہ کو بیان کیا گیا ہے۔

اور آخر

میں خلاصہ تحقیق، تجاویز وغیرہ پیش کی گی ہیں نیز فہرست مصادر و مراجع دی گئی ہے۔

باب اول

امام ابنِ تیمیہؒ کے حالاتِ زندگی اور علمی خدمات

آپ کی جامع الصفات شخصیت بلاشبہ ملت اسلامیہ کے لئے سرمایہ صد افتخار ہے۔ آپ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے اسلامی تعلیمات کو خالص کتاب وسنت رسول ﷺ کی بنیاد پر پیش کیا اس ضمن میں وہ تمام آلودگیاں جو یونانی افکار وخیالات کے زیر اثر اسلامی تعلیمات میں راہ پارہی تھیں یا عجمی مذہب کی حامل وہ صوفیانہ تعبیرات جو نیکی اور تقدس کا لباس اوڑھے ہوئے تھیں۔ امام صاحب نے ان سب کی تردید کی۔ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ کے مناقب وسوانح کا ایک وسیع ذخیرہ عربی واردو دونوں زبانوں میں موجود ہے۔ ان کے معاصرین وتلامذہ سے لے کر عصر حاضر کے کتاب وسنت کے معارف شناسوں نے اس نادرۂ روزگار ہستی کے حالات زندگی کو منظر عام پر لانے میں حتی الامکان کوتاہی نہ کی کیونکہ آپ کے مقابلے کا مجدد، مصلح ومتکلم اسلام صدیوں مشکل سے ملے گا۔ اسلام کے زندہ معاشرے نے ایسے ایسے جلیل القدر اور باکمال نابغۂ روزگار پیدا کئے جو حریت افکار اور دیکھتے ہوئے کردار، انسانی تاریخ کے حسین نقش بناتے رہے ہیں۔ ابن تیمیہؒ بھی تاریخ ساز شخصیتوں میں سے ایک تھے۔ جن کا ستارۂ فضل وکمال ساتویں صدی ہجری کے آخر میں چمکا جنھوں نے علمی، فکری، ادبی، اصلاحی میدانوں میں تحقیقی افکار ونظریات پیش کئے۔ آپ کی ذات گرامی گوناگوں اور متنوع خصوصیات کی حامل تھی۔

نام ونسب

امام ابن تیمیہؒ کا پورا نام ونسب اس طرح ہے، تقی الدین ابوالعباس احمد بن الشیخ الامام علامہ شہاب الدین ابوالمحاسن عبدالحلیم بن الشیخ الامام علامہ مجدالدین ابوالبرکات عبدالسلام بن ابومحمد عبداللہ بن ابوالقاسم خضر بن محمد بن خضر بن علی بن عبداللہ بن تیمیہ حرانی۔ امام ابن تیمیہؒ ابن تیمیہ بروز دوشنبہ ۱۰ ربیع الاول ۶۶۱ھ کو شہر حران میں پیدا ہوئے، چھ سال تک امام صاحب یہیں مقیم رہے۔ آپ کی عمر سات سال تھی جب تاتاریوں نے شہر پر غارتگری کرنا شروع کی۔ ۶۶۷ھ میں اہل حران کے ساتھ آپ کے والد نے بھی دمشق ہجرت کی جو اس وقت عباسی قلمرو کے خطوں میں شامل تھا۔ یہیں امام صاحب کے جوہر کھلنا شروع ہوئے۔ یہ خاندان یہاں آسودگی کی زندگی بسر کرنے لگا۔ امام صاحب کے والد شیخ عبدالحلیم شہاب الدین بڑے پایہ کے عالم تھے۔ وہ جیسے ہی دمشق پہنچے ان کے فضل وکمال کا چرچا اور علم وارشاد کا شہرہ پھیل گیا۔ دمشق کی جامع علم میں وہ مسند تعلیم وتدریس اور وعظ وارشاد پر فائز تھے۔ نیز دارالحدیث سکریہ کے شیخ بھی وہی تھے جس سے پورے شہر میں آپ کے علم حدیث وتفسیر نیز دیگر علوم کا خوب چرچا ہوا۔ (۱)

ابتدائی تعلیم وتربیت

بلاد اسلامیہ میں دستور تھا کہ سماع حدیث کے لئے اہل علم کی جو مجالس منعقد ہوتی تھیں ان میں چھوٹے بچوں کو بھی شریک کیا جاتا تھا۔ غرض یہ ہوتی تھی کہ انہیں علم کی رغبت وصحبت وبرکت حاصل ہو اور حدیث کی سند عالی ہو جائے۔ امام صاحب نے نہایت کم سنی میں حصول علم کی ابتداء کی۔ اس کے لئے اس بات سے تعاون حاصل ہوا کہ وہ حران اور دمشق میں معروف ایک علمی اور دینی خاندان کے فرد تھے۔ (۲)

امام صاحب کے خاندان کو علم وفضل میں نمایاں مقام حاصل تھا۔ آپ کو بھی خاندان والوں نے حصول علم کے لئے وقف کر دیا چونکہ آپ کے والد محترم خود بڑے پایہ کے عالم اور اپنے وقت کے شیخ الحدیث تھے چنانچہ آپ نے سب سے پہلے والدِ محترم سے ہی

(۱) ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل، المختصر فی اخبار البشر: ۳۰۲/۱۳ مطبع المعرفۃ بیروت

(۲) المختصر فی اخبار البشر تاریخ ابی الفداء اسماعیل، مطبع، المعرفۃ بیروت: ۳۰۲/۱۳

کسب فیض کیا۔ پہلے قرآن حفظ کیا پھر حدیث ولغت اور احکام فقہیہ کی معرفت حاصل کی اور ابن عبدالدائم سے حدیث کی کتاب جزء الحسن بن عرفہ کا سماع کیا۔ امام حمیدی کی کتاب "الجمع بین الصحیحین" حفظ کی۔ کچھ بڑے ہو کر مسندِ احمد، صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع ترمذی، سننِ ابی داؤد، سننِ نسائی، سننِ ابنِ ماجہ، کی کئی بار سماعت کی۔ ساتھ ہی دوسرے علوم وفنون کے حصول پر بھی پوری طرح متوجہ رہے۔ چنانچہ علوم باطنی وغیرہ میں بھی خاصی مہارت پیدا کر لی یہ علوم اس طرح حاصل کئے جیسے یہی آپ کے مطلوب و مقصود تھے۔ اسی لئے آپ کو عربی کے بہت سے محاورے اور نظم ونثر از بر تھے۔ تفسیر قرآن کے اسرار ورموز کی گرہ کشائی بھی آپ کا خاص مقصود تھا۔ ایک ایک آیت کا مطالعہ اس طرح کرتے کہ احادیث وآثار صحابہ سے بھی مخالفت نہ ہونے پائے۔ اس طرح امام صاحب ۲۱ برس کی عمر تک اپنے والدِ محترم کے چشمہ فیض سے سیراب ہوتے رہے۔ پھر ذی الحجہ ۶۸۲ھ کو والدِ محترم کا انتقال ہو گیا۔ اس طرح آپ کے سر سے والد کی شفقت کا سایہ اٹھ گیا جو آپ کے لئے ایک بہت بڑا المیہ تھا۔ (۳)

تحصیلِ علم کے لئے آپ نے دمشق کے کسی بھی جید عالم کو نہیں چھوڑا۔ جو جس میں یگانہ تھا۔ امام صاحب اس کے پاس گئے اور اس سے علم حاصل کیا۔ عربیت کا درس آپ نے سخن وروں اور زبان دانوں سے لیا علم منطق کو ائمہ منطق سے حاصل کیا۔ علم تفسیر کو اصحابِ تفسیر سے سیکھا۔ فقہ حنبلی کا سبق حنبلی فقہاء سے لیا۔ امام صاحب کے بعض معاصرین کا بیان ہے کہ انہوں نے جن شیوخ سے سماعت حدیث کی ان کی تعداد ۲۰۰ سے متجاوز ہے۔ امام صاحب علماء فضلاء کی مجلسوں میں بھی شرکت کرتے رہتے۔ جہاں وہ علماء کے مذاکرات سنتے، ان کے سوال وجواب سے استفادہ کرتے۔ اہل علم اور اصحابِ فکر ونظر کے ان دروس (لیکچرز) سے پوری طرح بہرہ ور ہوتے جن کا سلسلہ مساجد ومدارس میں برابر جاری رہا کرتا۔ یہاں کے علمی اجتماعات سے آپ پورا استفادہ کرتے۔ یہ علمی مجالس کئی مہینوں چلتیں جن سے دور دراز سے آئے ہوئے اہل علم استفادہ کرتے۔ خود آپ کا گھر بھی آپ کے والد محترم کے باعث اہل علم وفن کا مرجع بنا ہوا تھا۔ یہاں کے علمی اجتماعات سے آپ پورا استفادہ کرتے۔ پیچیدہ مسائل کو بغور سنتے اور حقائق علمیہ پر گہری نظر ڈالتے اور اس کے کھرے کھوٹے کا موازنہ کرتے۔ پھر جو بات قبول کرتے جانچ پرکھ کر قبول کرتے ورنہ رد کر دیتے۔ جب امام صاحب نے درسی علوم وفنون میں پوری طرح استعداد پیدا کر لی تو مطالعۂ کتب کی طرف متوجہ ہوئے اور اس میں بالکل منہمک ہو گئے اس طرح آپ نے ان شیوخ واساتذہ سے بھی استفادہ کیا جن سے ملاقات نہیں تھی۔ آپ کے مشہور اساتذہ میں سے کچھ یہ ہیں:

ابو اسحاق ابراہیم بن احمد (۶۷۶ھ)، ابراہیم بن صالح (۷۳۱ھ)، احمد بن نعمہ (۷۹۴ھ)، ادریس بن محمد (۷۳۳ھ)، احمد بن ابی بکر (۶۸۷ھ)، عز الدین احمد بن ابراہیم (۶۹۴ھ)، محمد بن عبداللہ البعلی (۶۹۰ھ)، اسماعیل بن حماد (۶۸۲ھ)، اسماعیل بن عثمان (۷۱۴ھ)، احمد ابن محمد (۶۹۰ھ)، مسعود بن ابراہیم (۶۷۵ھ)، احمد بن شیبان (۶۸۴ھ)، احمد بن عبدالدائم (۶۶۸ھ)۔ (۴)

حصول علم وسماع وتصنیف وتالیف اور تحریری فتاوی کے ذریعہ افادہ کا سلسلہ برابر جاری رہا۔ آپ کا آخری سماع حدیث ۶۹۹ھ میں ہوا۔ آپ مسائل پر خوب بحث کیا کرتے تھے۔ درس فقہ کا یہ عالم تھا کہ کبھی کبھی ایک ہی مسئلہ کے حل کرنے میں کئی کئی روز لگا

---

(۳) شذرات الذهب فی اخبار من ذهب لابن عماد حنبلی، مطبع، مصورة المكتب التجاري، بیروت:۵/۳۷۶

(۴) البداية والنهاية لابن كثير مكتبه المعارف، بیروت ومكتبه النصر بالرياض ۱۹۶۶ء:۱۳/۳۴۱

دیتے اور پیچیدگی دور کر کے امر مطلوب تک پہنچ کر ہی دم لیتے۔ اس سلسلے میں آپ خاص طور پر قرآنی آیات اور احادیث نبویہ سے کام لیتے۔ اس غور و فکر اور تحقیق نے آپ کو طالب و حقیقت بنا دیا۔ احادیث نبویہ اور قرآنی آیات سے استنباط معانی میں بھی آپ کو دوسرے علماء پر غیر معمولی امتیاز حاصل تھا۔ آپ مسائل پر سرسری نظر نہیں ڈالتے تھے بلکہ غور و فکر کرتے۔ اس کے بعد ایسے نکات نکالتے کہ مقلدین حیران اور مخالف انگشت بدنداں رہ جاتے۔ (۵)

شیخ الاسلام کا زمانہ اور ماحول

کسی شخصیت کے افکار اور کارناموں کے صحیح علم کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے دور اور اس دور کے احوال کی تحقیق کی جائے جس میں اس کی نشو و نما ہوئی اور اپنی زندگی کے کارنامے انجام دیے اور یہ بات معلوم و معروف ہے کہ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ ان نادرۂ روزگار شخصیات میں سے ہیں جنہوں نے اپنے زمانہ اور ماحول سے زبردست تاثر لیا جس کے دور رس اثرات ان کے ان عظیم الشان کارناموں میں نمایاں ہیں جو انہوں نے دین حنیف کی خدمت کے لیے انجام دیے۔ شیخ الاسلام کی ولادت ایک ایسے علمی ماحول میں ہوئی جو علم، دین، زہد و تقویٰ اور راسخ سلفی عقیدہ کے لیے ایک طویل تاریخ کا حامل تھا۔ آپ کے دادا اور اسی طرح والد کبار ائمہ میں سے تھے۔ آپ کے بھائی اور خاندان کے دیگر علماء بھی بڑے سربرآوردہ تھے۔ خلافت عباسیہ کے پایۂ تخت بغداد کے سقوط کے بعد اسلام اور مسلمانوں کی جائے پناہ، دمشق میں حنابلہ کی کثرت تھی۔ یہاں ہر علم و فن میں علماء کی بڑی تعداد پائی جاتی تھی، مدرسوں اور تعلیم گاہوں کی کثرت تھی۔ (٦)

سیاسی لحاظ سے شیخ الاسلام کا زمانہ سیاسی اضطراب اور جنگی کشاکش سے بھرا ہوا تھا۔ حکومت نے بغداد میں عباسی خلافت کو تباہ و برباد کر دینے والے تاتاریوں کو آگے پیش قدمی کرنے سے روک رکھا تھا۔ تمام امراء حکومت اپنے دینی احوال و معاملات میں مشائخ پر اعتماد کرتے تھے۔ شیخ الاسلام کی نشو و نما ایسے ہی ماحول میں ہوئی جس نے آپ کی شخصیت پر زبردست اثرات چھوڑے یہاں تک کہ کمسنی ہی میں آپ اسلامی عظمت کی دوبارہ واپسی اور دین اسلامی کی تجدید کی طرف متوجہ ہو گئے، جس دین کے نشانات مٹ چکے تھے۔ علماء و مشائخ کی کثرت عقیدہ سلف صالح سے غفلت کا شکار تھی اور رسول اللہ ﷺ کی ہدایات اور صحابہ و تابعین کی فقہ سے دور ہو چکی تھی اس کی وجہ یہ تھی کہ فلسفہ و کلام سے گہرا شغل ہو گیا تھا فقہی مذاہب پر جمود بڑھ گیا تھا، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا جو فریضہ اللہ نے عائد کیا تھا اسے چھوڑ چکے تھے۔

شیخ الاسلام نے عنفوان شباب ہی سے کتب و رسائل اور فتاویٰ تحریر کرنا شروع کر دیے تھے۔ آپ کی مساعی کا سب سے عظیم مقصد یہ تھا کہ اسلامی فقہ کو پھیلایا جائے ان فرق ضالہ نے آپ کو اس بات پر آمادہ کیا کہ اسلام میں دخیل تمام ریکارڈ آپ انتہائی قوت اور کمال سے ممتاز کر دیں جس سے فرق ضالہ اور ان کے اساطین کے خلاف شیخ الاسلام کے جوابات اور ان کے خلاف زبردست اعتراضات کا ایک لازوال لٹریچر وجود میں آ گیا۔ شیخ الاسلام نے فلسفہ، کلام اور منطق کے طاغوت کو توڑ کر رکھ دیا۔ روافض، ملحدین اور باطنیوں کے باطل افکار کی پردہ کشائی کی۔ آپ اپنے دور اور اپنے بعد کے ادوار کے لیے ایک مکتب فکر کی حیثیت رکھتے ہیں جو دور

---

(۵) مرعی بن یوسف، شیخ، الکواکب الدریۃ، ١٦٦

(٦) تاریخ البدایۃ والنہایۃ: ۲۰۱/۱۳

محدثین کے خاتمہ کے بعد قوی ترین کتب فکر سمجھا جاتا ہے۔ شیخ الاسلام کے دور سے لے کر ہمارے زمانہ تک تمام سلفی تحریکات کا قیام شیخ الاسلام اور آپ کے تلامیذ ہی کے ذریعہ ہوا ہے چنانچہ یہ بات بجا طور پر کہی جا سکتی ہے کہ مسلمانوں کے لیے اس کتب فکر کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہیں ہے، جس سے سلف صالحین کے مذہب تک پہنچا جا سکے اور اللہ کا فضل اور اس کا احسان و کرم ہے کہ روز بروز یہ کتب ترقی کر رہا ہے اور اس کے آفاق میں وسعت آ رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے امام احمد بن طرخان ملکاوی (متوفی ۸۰۳ھ) کا یہ قول صحیح کر دکھایا کہ:

> ''ہر صاحب بدعت اور اس کا تعاون کرنے والے اگر غالب آ جائیں تو ان کا مٹنا اور برباد ہونا ضروری ہے۔ جیسے جیسے زمانہ گزرتا جائے گا شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ کی عظمت نمایاں ہوتی جائے گی۔ اور ان سے محبت کرنے والے اور ان کے اصحاب کی کثرت ہوتی جائے گی''۔ (۷)

امام ابن تیمیہؒ کی علمی خدمات

امام ابن تیمیہؒ نے اپنی پوری زندگی احیاء دین اور اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے وقف کر دی تھی۔ اسلام کی سربلندی اور اس کی اشاعت کے لئے آپ ہمیشہ کوشاں رہے اور اس سلسلے میں آپ کو جتنی بھی تکلیفیں پہنچیں آپ نے خندہ پیشانی کے ساتھ انہیں برداشت کیا۔ چند نمایاں کارنامے یہ ہیں:

(i) آپ نے شرک و بدعت اور اعتقادی گمراہی کے خلاف زبردست جہاد کیا اور اسلام کے چشمۂ صافی کو ہر قسم کی غلط آمیزش سے پاک کیا۔

(ii) خالص کتاب و سنت اور سلف صالحین کے طریقے کی حمایت کی اور اس کی تائید میں بے نظیر و بے مثال دلائل فراہم کئے۔

(iii) اسلامی عقائد و احکام کے لئے زبردست دلائل و براہین یکجا کئے اور اصطلاحی معقولات کی راہ چھوڑ کر وہ راہ اپنائی جو کتاب و سنت کے عین مطابق اور موافق تھی۔

((iv)) یونانی منطق و فلسفہ پر سخت تنقید کی اور اس کی خرابیوں کی اس طرح نشاندہی کی کہ ذہنوں سے اس کا رعب و تسلط جاتا رہا۔ (۸)

امام ابن تیمیہؒ کی قوت فکر غیر معمولی خصوصیات کی حامل تھی۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں قوت تحریر و تقریر بھی عطا فرمائی تھی۔ ان کی زبان رواں اور قلم جواں تھا۔ اس لئے انہوں نے اپنے پیچھے نہایت ضخیم علمی ثروت چھوڑی جو مختلف اور متعدد عنوانات پر مبنی ہے۔ امام ابن تیمیہؒ کے عہد کی سوسائٹی منتشر، پراگندہ، رستاخیز اور اختلال اور افراتفری سے پُر تھی۔ جنگ و جدل اور عدم مرکزیت کے زمانہ میں ہوتا بھی ایسا ہی ہے۔ مختلف عناصر خلط ملط ہو جاتے ہیں۔ عوام مختلف ٹکڑیوں دائروں اور لامحدود فرقوں میں بٹ جاتے ہیں۔ دور ابن تیمیہؒ میں حیات فکری کے جو آثار نظر آتے ہیں وہ بھی کچھ عجیب سے ہیں۔ افکار و آراء مضطرب، منزل اور راہ جدا اعلماء کا حال بھی کچھ مختلف نہ تھا۔ ان میں اجتہاد کا مادہ تھا نہ استنباط مسائل کی صلاحیت۔ آپ کا کام نہ صرف بحث و افتاء تھا بلکہ حقائق اسلامیہ کا علم اور

---

(۷) الرد الوافر على من زعم بان من سمى ابن تيميةؒ شيخ الاسلام كافر لابن ناصر الدين الدمشقي تحقيق زهير الشاويش، المكتب الاسلامي بيروت دمشق، ۱۹۸۰ء، ۱۵/

(۸) ایضاً، ص ۱۵

دفاع بھی آپ کی زندگی کا مقصد تھا۔ جب آپ نے اپنی زندگی علم کے لیے وقف کردی تو آپ پر دو اہم ذمہ داریاں آ پڑیں۔ایک یہ کہ آپ ان دشمنان اسلام کے مقابلہ میں سیف وسنان کا جوہر دکھائیں جو صلیبی حملوں کے بعد قبرص وغیرہ میں اسلام کے خلاف بری قسم کی افواہیں اور غلط سلط باتیں پھیلا رہے تھے۔ دوسرے ان نام ونہاد اسلامی گروہوں نے لبادۂ اسلام پہن رکھا تھا لیکن وہ باطنی خیالات وعقائد رکھتے تھے اور ان کے اسلام کی بنیاد مکروفریب پر تھی، ان کے خلاف بھی میدان میں آنا پڑا ان کے مقابلہ میں جب امام صاحب میدان میں اترے تو آپ کو شمشیر وسناں اور زور بیاں سے عیسائیوں اور مسلمانوں کے فِرَق باطلہ کا مقابلہ کرنے کے لیے ضروری تھا کہ امام صاحب ان کے خیالات ان کی کتابوں سے جانتے اور ان کے فلسفہ اور علم کلام سے واقفیت حاصل کرتے چنانچہ آپ نے اناجیل کی تحریفات کا عمیق مطالعہ کیا ان کے تمام مختلف الخیال گروہوں کے بارے میں معلومات حاصل کیں اور پھر ان کے رد کے لیے میدان میں اتر پڑے۔اسی طرح آپ نے ان اصولوں کا مطالعہ کیا جن پر اسلام کے گمراہ فرقوں کی بنیاد تھی تا کہ ان کو اسلام سے ہٹا ہوا ثابت کریں۔

امام صاحب کی آزادانہ تحقیقات میں سوائے احکام خداوندی اور سنت نبویہ کی پیروی کے اور کوئی دوسرا مقصد پیش نظر نہ تھا۔چنانچہ مدت سے جو گردوغبار اسلام کے روشن چہرے پر پڑا چلا آرہا تھا آپ نے اس کا ازالہ کیا۔اور ایک جمود وتعطل طاری ہو چکا تھا جسے دور کیا اس وجہ سے امام صاحب کو سخت مخالفتوں کا سامنا بھی کرنا پڑا اور زیادہ تر یہ مخالفتیں مخاصمت کی صورت میں ظاہر ہوئیں۔ آپ نے کبھی ہمت نہ ہاری ہمیشہ مخالف کا مقابلہ کرنے کے لیے میدان میں آئے اور حق وصداقت کا علم لے کر سینہ سپر رہے۔جو بات خلاف شرع نظر آئی اس کے خلاف ڈٹ گئے اور اس سلسلے میں اگر حکام کے پاس جانا ضروری سمجھا تو بلا جھجک ان کے پاس جا کر فریضۂ تبلیغ حق سے عہدہ برآ ہوئے۔

۶۹۳ھ میں معتبر ذرائع سے یہ خبر امام صاحب کو پہنچی کہ ایک نصرانی نے حضورﷺ کے خلاف گالی گلوچ کی۔ پھر اس نے رائے عامہ کے اشتعال سے خوف زدہ ہو کر ایک بدوی کے ہاں پناہ لی۔اس نے عوام کے جوش غضب سے اس کی حفاظت کی۔امام صاحب کے لئے یہ بات نا قابل برداشت تھی۔ چنانچہ وہ شیخ الحدیث کو لے کر دمشق کے نائب السلطنت کے پاس پہنچے اور اس سے ماجرا بیان کیا اور اس پر اس نے نصرانی کو حاضر کرنے کا حکم دیا وہ حاضر ہوا اس کے ساتھ بدوی بھی تھا جس نے انہیں پناہ دی تھی۔ بدوی نے مظاہرہ کرنے والوں کے خلاف دشنام طرازی شروع کردی۔لوگ مشتعل تو تھے ہی انہوں نے نصرانی اور بدوی اور اس کے ساتھیوں پر سنگ باری شروع کردی۔حاکم دمشق نے امام صاحب اور شیخ الحدیث سے اس الزام ہوئی، اس نے دونوں بزرگوں امام صاحب اور شیخ الحدیث سے معذرت کی اور انہیں رضامند کرلیا۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کو درس وتدریس کی پابندیوں نے بھی دین ومذہب کے مسائل عامہ سے بے پرواہ نہیں رکھا تھا۔وہ دین کی حمایت ونصرت کے لئے کسی سے بھی ٹکر لینے میں ذرا بھی عار محسوس نہیں کرتے تھے بلکہ مسند درس سے اٹھ کر میدان میں آتے اور دشمن رسولﷺ جیسے مجرموں کے خلاف لوگوں کی رہنمائی کرتے ہوئے تکلیف واذیت اور پریشانی ومصیبت کا بے باکی سے مقابلہ کرتے۔آپ ہی کی وہ شخصیت تھی جو تفسیر، حدیث، کتب صحاح ستہ، مسند امام احمد، معجم الطبرانی اور بہت سی کتب اور اجزاء فقہ واصول فقہ، علم الفرائض، علم الکلام اور فلسفہ کے ماہر تھے۔اور بقول بن باز:

"ولم يطرق باباً من ابواب العلم الا وقد فتحه الله له على مصراعيه" (حوالہ آگے آرہا ہے)

اور صحیح طور پر انہوں نے ان کو مجتہد مطلق قرار دیا ہے۔ کیونکہ آپ میں اجتہادی شرائط تمام پائی جاتی ہیں اور آپ ایک مستقل دبستان کے بانی ہیں کہ اسلام عہد صحابہ والا معلوم ہوتا ہے۔ پوری قوت کے ساتھ مخالف کا رد کرتے ہیں۔ آپ کو شیخ الاسلام ،بحر العلوم، ترجمان القرآن ،اوحد المجتہدین محکما کے لقب سے ملقب کیا گیا ہے۔ پانچ صدیوں تک ان سے زیادہ حافظ نہیں ملا۔ ان سے قبل بہت سے اہل حق کو تکالیف کا سامنا کرنا پڑا۔ ہر دور اور زمانہ میں باطل کا فکر اور طریق کار اور استدلال ایک ہی طرح کا ہوا کرتا ہے آپ کے افکار قدیم ،وسائل جدید تھے۔ جدید شبہات کو قدیم حضرات کے افکار سے ختم کیا جا سکتا ہے۔ قدیم اور جدید مفسروں میں صرف اجمال وتفصیل کا فرق ہے۔ ورنہ اعتراضات ،مشکلات اور ان کا حل اسی طریقے پر ہے۔ سنت کے تارک اس دور میں بھی تھے اور آج بھی اسی دور کے انداز واستدلال کی ضرورت ہے۔ کیونکہ باطل پرستوں کے دل اور افکار ملے ہوئے ہوتے ہیں اس دور میں امام اشعری کے مذہب کو پھیلانے میں اقتدار نے بڑا کردار ادا کیا۔ صلاح الدین ایوبی سے لے کر اس زمانہ کے بادشاہوں تک پر آپ کے اثرات تھے۔ حنابلہ اور اشاعرہ میں مناظرے مجادلے ہوتے اس دور اور زمانہ میں بدعات ،خرافات راہ پا گئی تھیں۔ جس کے ساتھ ساتھ فلسفہ ،کلام، منطق ،تصوف ،رفض بھی تھے ،اور سیاسی بے چینی بھی ،لڑائیاں بھی تھیں ،اقتصادی حالات بھی صحیح نہیں تھے۔

بقول بن بازؒ:

برز شیخ الاسلام فی جمیع العلوم والفنون واشتغل بالتعلیم والتدریس والتصنیف والوعظ والارشاد والدعوة والافتاء وتحریر الفتاویٰ وقد ترک ثروة علمیة عظیمة فی شرح اصول الاسلام ومقاصده والرد علی اهل الزیغ والالحاد قد تنوعت مؤلفاته الا انها تدور حول شرح مذهب السلف الصالح فی الاصول والفروع وفی اثبات ان منهجهم وطریقهم هو اسد واعلم واسلم فی جمیع ابواب الدین وان طریق اهل التاویل والتخییل و الرأی من الفلاسفة والمتکلمین والمتفقهة والمتصوفة والروافض والملاحدة والباطنیة وغیر هم من اهل الاهواء والبدع طریق باطل ومنهج خطأ. (۹)

علامہ ابن تیمیہؒ نے منطق فلسفہ اور کلام پر فریفتہ مسلمانوں کی صحیح تشخیص اور مرض کا پتہ لگایا کہ یہ حضرات فلسفیانہ منہج وکلام اور تصوف سے اتنے متاثر ہیں کہ کتاب وسنت میں تاویل کرتے ہیں جیسے کہ گمراہ اور بدعتی فرقے کرتے تھے۔

آپ نے جو کتب ورسائل چھوڑے ان کی تعداد تین صد سے لے کر ایک ہزار تک بتائی جاتی ہے اور جن کتب کے مخلوطہ ومطبوعہ نام اب تک معلوم ہوئے ہیں۔ ان کی تعداد ۵۹۱ بتائی گئی ہے۔

اصول اور فروع میں منہج سلفی کی اتباع کی اور عقلی ونقلی دلائل سے اس کا برحق ہونا ثابت کیا اس منہج پر جن گمراہ لوگوں نے اعتراض کیا ان کی بنیاد عام دلائل ،نقل باطل اور قیاس فاسد ہے ،لہٰذا رسولؐ کے طریقہ سے جتنا ہٹا ،دین سے دور ہوا۔ اس طرح کے لوگ اسلاف میں کم اور متاخرین میں زیادہ ہوئے ہیں۔ چنانچہ مفسرین کی تفسیرات شارحین حدیث کی شروحات ،عقائد کے مصنفین کی کتب سے اس کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ آپ کے ایک شاگرد ابوحفص عمر بن علی البزار (۷۱۹ھ) نے کثرت کتب کی وجہ بیان کی اور فرمایا:

(۹الف) معجم الکتب ۸۱/۱

(۹ب) بحوث الندوة العالمیة عن حیاة شیخ الاسلام ابن تیمیة واعماله الخالدة ۴۸/ ۱۴۰۸ھ، ۱۹۸۷ء، الجامعة السلفیة بنارس الهند

''درحقیقت فلاسفہ باطنیہ ملاحدہ وحدۃ الوجود کے قائل دھریہ قدریہ نصیریہ، جہمیہ حلولیہ، معطلہ مجسمہ مشبہ راوندیہ، کلابیہ، سلمیہ اور دیگر آپ کے دور کے اہل بدعت جن کی تحریرات کا مطالعہ آپ نے کیا اور ان کی تردید کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ آپ نے ثابت کیا کہ جن کو یہ حضرات حکمیات اور عقلیات کہتے ہیں وہ جہالات اور ضلالات ہیں''۔(۱۰)

آپ کی تنقیدی تحقیقات کا اثر علماء مغرب پر پڑا۔ کیونکہ آپ نے پانچویں چھٹی صدی ہجری کی کتب غزالی جن پر اسلامی نقاب ڈال دیا گیا ورنہ حقیقت میں وہ ابن سینا اور ارسطو ہی کے خیالات تھے۔ آپ نے اس کی بھی تردید کی اور اس کے ساتھ ساتھ اخوان الصفا، ابن عربی، ابن سبعین، ابن الفارض وغیرہ متصوفہ کے الحادی اور زندیقی خیالات کی تردید کی اور افکار ابن سینا۔ رازی وغیرہ متکلمین کا فکر اسلامی میں بڑا اثر ورسوخ تھا۔ ادھر شیعی اور رافضی تحریک کے اثرات کی تردید میں ''الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح'' جیسی ایک عظیم الشان کتاب لکھی۔ سیاسیات اور اقتصادیات کے نظام کے لئے السیاستہ الشرعیہ لکھی۔ ''مسئلہ الکنیہ'' کی تردید کے لئے ''اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة اصحاب الجحیم'' لکھی۔ سلفی حضرات اور سعودی حکومت نے ان کی کتب کی اشاعت کے سلسلہ میں بڑا اہم کردار ادا کیا ہے۔

اس کے علاوہ مصر، سعودی عرب، ہندوستان، شام، عراق، مستشرقین اور مغربی علماء نے بھی نوجوان نسل کو ابن تیمیہؒ کے علوم وافکار کا مطالعہ کرانے میں اہم کردار ادا کیا۔ جن علماء قدیم وجدید نے آپ کے افکار سے استفادہ کیا ان میں مشہور یہ ہیں، ابن قیم جوزیہ (محمد بن بکر بن ایوب، ۷۵۱ھ)، اسماعیل بن عمر بن کثیر (۷۷۴ھ)، علامہ ذہبی (محمد بن احمد)، ابن عبدالھادی، ابن ابی العز الحنفی، صاحب عقیدۃ الطحاوی، علامہ سفارینی، محمد بن عبدالوہاب ان کے اصحاب اور شاگرد اور اس سلسلہ کے علماء علامہ شوکانی، امیر یمانی، شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز دھلوی، نواب صدیق حسن خان بھوپالی، رشید رضا، احمد شاکر، حامد الفقی، جمال الدین القاسمی، علامہ آلوسی، سید نذیر حسین دھلوی، علماء خاندان غزنوی، ثناء اللہ امرتسری، محمد ابراہیم سیالکوٹی، علامہ بشیر سھوانی، محدث شمس الحق عظیم آبادی، عبدالرحمان مبارک پوری، محمد حسین بٹالوی، ابوالکلام آزاد، عطاء اللہ حنیف بھوجیانی، محمد حنیف الندوی، علامہ تقی الدین الھلالی، محدث ناصر الدین البانی، محدث عبداللہ رحمانی مبارک پوری، شیخ بن باز اور علماء الحدیث، اس کے علاوہ محمد بن عبدالوہاب، شیخ سنوسی اور مفتی محمد عبدہ' (۱۱)

شیخ الاسلام کے ایک شاگرد ابو حفص عمر بن علی البزار نے الاعلام العلیہ فی مناقب شیخ الاسلام ابن تیمیہ میں کچھ آپ کے مخالفین کا تذکرہ بھی کیا ہے۔ جیسے الملک المظفر بیبرس جاشنکیر، شہاب الدین ابن جمیل جن کا نام احمد بن یحیٰ بن اسماعیل ہے (م ۷۳۳ھ) مسئلہ جہت میں شیخ الاسلام کے مخالف تھے۔ صفی الدین الہندی محمد بن عبدالرحیم (م ۷۱۵ھ)۔ ہندوستان سے شام میں مقیم ہو گئے بعض مسائل اعتقادیہ میں اختلاف تھا۔ القاضی کمال الدین ابن الزملکانی محمد بن علی بن عبدالواحد (م ۷۲۷ھ) شروع زمانہ میں امام کے بڑے مداح تھے۔

بعد میں مسئلہ صفات' طلاق' زیارۃ' روضۃ النبیؐ میں مخالفت کی۔ تقی الدین السبکی ابوالحسن علی بن عبدالکافی (م ۷۵۱ھ)۔ یہ

---

(۱۰) بحوث/۶۳ (۱۱) ایضاً/۷۱

تاج الدین سبکی کے والد تھے۔ جو طبقات شافعیہ کے مؤلف ہیں۔ طلاق اور زیارت کے مسئلہ میں ابن تیمیہؒ کا رد لکھا لیکن آپ کی علمیت کے قائل بھی تھے۔ شمس الدین السروجی ابوالعباس احمد بن ابراہیم نے ابن تیمیہؒ کا رد لکھا۔ لیکن ادب اور وقار ملحوظ رکھتے ہوئے شیخ الاسلام نے بھی ان کا رد لکھا۔ تقی الدین ابن الاخنائی مالکی محمد بن ابی بکر بن عیسی (م ۷۵۰ھ) بھی آپ کے مخالفین میں ہیں۔

امام ابن تیمیہؒ نے ان کا رد لکھا ہے محمد بن عمر (م ۷۵۱ھ) بھی آپ کے مخالف رہے ہیں۔ آپؒ صرف اسی امام سے مناظرہ کرتے۔ علی ابن ایحیٰ البیعقوبی (م ۷۱۰ھ) امام ابن تیمیہؒ کے شدید مخالف تھے۔ ابن عطاء اللہ الاسکندری احمد بن محمد تاج الدین ابوالفضل (م ۷۰۹ھ) احمد بن الحسن جلال الدین الحنفی (م ۷۴۵ھ)۔ قاضی القضاۃ ابن عباس نجم الدین احمد بن محمد بن الصقری (م ۷۲۳ھ) بدرالدین محمد بن جماعہ (م ۷۳۳ھ) جو قاضی زین الدین علی بن مخلف (م ۷۱۸) تصوف کے بارے امام صاحب کے مخالف تھے۔

نصر بن سلیمان المنبجی (م ۷۱۱ھ) ابن عربی کی طرف میلان تھا اور عقیدہ وحدۃ الوجود کا قائل تھا۔ امام نے ان کی خوب تردید کی۔ زین الدین علی بن مخلوف المالکی (م ۷۱۸ھ) مصر کے قاضی القضاۃ تھے۔ انہوں نے شیخ الاسلام کو مختلف طریقوں سے سزا دلوائی تھی لیکن بعد میں آپ کے علم و فضل کے قائل ہو گئے تھے۔ مسئلہ استغاثہ بالمخلوق میں امام کے مخالف تھے۔ نورالدین ابوالحسن علی بن یعقوب بن جبرئیل البکری الشافعی (م ۷۲۴ھ) متکلمین اشاعرہ میں سے تھے اور آپ کے مخالف تھے۔ نصر المنبجی نے کافی مخالفت کی۔ صوفیاء میں سے فقراء احمدیہ سے بڑا اختلاف تھا۔ فقہاء میں سے دیگر فقہ والے مخالف تھے۔ بالخصوص الطلاق الثلاث فی مجلس واحد کے بارے، رافضی شیعہ کی تردید میں آپ نے المنہاج السنۃ النبویہ لکھی۔ جدید دور میں زاہد الکوثری صاحب نے بعض مسائل میں شیخ الاسلام کا تعاقب کیا اور دیگر جن کلامی مسائل میں آپ کی مخالفت کی، ان میں مسئلہ ''الاستوٰی علی العرش'' مسئلہ ''حلول''۔ وحدۃ الوجود جو ابن عربی کا تحقیقی مسئلہ ہے۔ زاہد الکوثری نے اس بارے بہت اختلاف کیا ہے اور مسئلہ شد الرحال الی زیارۃ قبر النبی ﷺ جیسے مسائل میں تقریباً اٹھارہ چوٹی کے اہل علم نے آپ سے اختلاف کیا۔ جن میں اخنائی (م ۷۵۰ھ) علامہ قزوینی (م ۷۳۹ھ) وغیرہ بھی ہیں۔ (۱۴)

امام ابن تیمیہؒ بطور داعی

آپ کی دعوت علی بصیرۃ تھی تمسک بالکتاب اتم تھا آپ نے اسی کی دعوت پیش کی کہ اللہ تعالیٰ ذات و صفات سے متعلق جو کتاب اللہ وسنت رسول اللہ ﷺ میں ہے اسے بغیر تمثیل' تعطیل اور انکار کے تسلیم کیا جائے۔ تصوف و زہد کے راستے میں مسلمانوں میں جو بدعات اور منکرات پیدا ہو چکی تھیں آپ نے سختی سے تردید کی اور اسلام کا عقیدہ پیش کیا۔ مختلف کلامی مذاہب اور معتزلہ' اشاعرہ 'ماتریدیہ' صوفیاء جو حلول کے قائل تھے' روافض نصیریہ' قرامطہ' یہود و نصاریٰ' نیز فلاسفہ پر ''وجادلھم بالتی ھی احسن'' پر عمل کرتے ہوئے معقول انداز اور قوی دلائل سے تنقید پیش کی جس سے عبقریت ابن تیمیہ کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ اسی وجہ سے آپ کے مخالفین بھی شیعہ 'روافض' یہودیت' نصرانیت کے رد میں آپ کی لکھی ہوئی کتب سے استفادہ کرتے ہیں۔ آپ نے کتاب وسنت کی روشنی میں ہر فکر و فن جیسے منطق' فلسفہ' علم کلام وغیرہ کا تنقیدی جائزہ لیا اور قرآن وحدیث کے اسلوب کی ترجیح ثابت کی' اسلام کے مخالف دیگر مذاہب کا

---

(۱۲)　بحوث' ۱۳۲/۱۳۳

تنقیدی جائزہ پیش کیا' آپ نے اس بات پر بالخصوص زور دیا کہ تمام مسائل کا حل سیرت نبوی ﷺ ہی میں ہے جو معرفت صحیحہ اور ہدایت کاملہ کا واحد ذریعہ ہے۔ انبیاء میں ذرہ برابر کج فہمی اور ضلال نہیں ہوتا۔ صحیح معرفت خدا انبیاء کے بغیر صرف عقل' ذکاوت' سلامت فطرت' قیاس اور تجربہ سے حاصل نہیں ہوسکتی۔ انبیاء کے مقابلہ میں فلاسفہ اور مناطقہ کا کلام جس سے حق کو باطل اور باطل کو حق ثابت کرنا چاہتے ہیں بالکل پاگلوں کا کلام معلوم ہوتا ہے کیونکہ حق کا اثبات بداہۃً اور باطل کا بطلان بداہۃً ہوتا ہے۔ بالخصوص ارسطو کا کلام تو رب العالمین کے بارے میں اجہل الخلائق معلوم ہوتا ہے۔ امام صاحب النبوات میں فرماتے ہیں کہ: ''فلاسفہ نے انبیاء کے الفاظ لے کر اپنے الفاظ کو انبیاء سے جوڑا پڑھنے والا سمجھا کہ یہ الفاظ اور معانی انبیاء کے ہیں'' (۱۳)

حالانکہ یہ ابن سینا اور اس کے متبعین کے کلام میں عام ہے۔ آپ کی تالیفات سے شکوک وشبہات اور گمراہی کے بادل چھٹ گئے۔ اعلائے کلمۃ اللہ حمایت حق' سنت نبویہ کی مدد میں اہل بدعت کے خلاف لڑتے رہے اور مسلمانوں کے عقائد صحیح کرنے کی کوشش کی۔ اللہ نے اس سے آپ کو عزت عطا کی آپ نے اللہ کے دین اور شریعت کی حفاظت کی۔ کتاب اللہ کی مدد' سنت رسول ﷺ کی نشر و اشاعت کرنے والے کو عزت دیتے ہیں۔ اس کے بعد جب شیخ الاسلام نے درس وافتاء' دعوت وارشاد کا کام شروع کیا اور آپ کا شہرہ پھیل گیا اور حکمرانوں تک آپ کی شکایات پہنچائی گئیں تو سب سے پہلے آپ کو ۷۰۵ھ میں جیل میں ڈال گیا گیا اور مصر منتقل کر دیا گیا۔ ۲۳ ربیع الاول ۷۰۷ھ کو ایک عرب امیر مہنا بن عیسیٰ کی کوششوں سے رہائی ملی اس کے بعد عقیدۃ وحدۃ الوجود اور عقیدۃ حلول کی مخالفت میں ایک سال تین ماہ چودہ دن جیل رہے اور ۲ صفر ۷۰۹ھ میں اسکندریہ کے جیل خانہ میں لایا گیا۔ آٹھ شوال کو رہائی ملی۔ پھر ۷۰۸ھ کو جیل میں ڈال دیا گیا۔ حلف بالطلاق کے فتوئی کی بنا پر ۲۲ رجب ۷۲۰ھ تک رکھا گیا اور ۱۰ محرم ۷۲۱ھ کو نکالا گیا اور پانچ مہینے ۱۸ دن جیل میں رہے پھر شد رحال الی زیارۃ النبی ﷺ کے مسئلہ میں ۱۶ شعبان ۷۲۶ھ کو آپ کو ساتھیوں سمیت جیل میں ڈال دیا گیا جن میں علامہ ابن القیمؒ اور آپ کا حقیقی بھائی زین الدین عبداللہ بھی تھے ۷۲۸ھ کو قلم و دوات اور کاغذ حتیٰ کہ کتابوں تک کو بھی واپس لے لیا گیا۔ قاضی نے رفقاء کو ان سے علیحدہ بھی کر دیا تھا آپ ۲۰ ذی قعدہ ۷۲۸ھ کو وہیں فوت ہو گئے مجموعی مدت چھ سال دو مہینے اور باوہ دن جیل میں رہے۔ آپ پر جو الزامات عائد کیے گئے وہ یہ تھے:

- تاتاریوں کے ساتھ امام کے تعلقات ہیں۔
- وہ اپنی ان تمام کوششوں سے خلیفہ اور بادشاہ بننا چاہتے ہیں۔
- ان میں عجب اور تکبر ہے۔
- مجسمہ اور حشویہ کے ساتھ ان کا تعلق ہے۔
- طبیعت میں زبردست تیزی پائی جاتی ہے۔
- صحابہ اور خلفائے راشدین پر یہ طعن وتشنیع کرتے ہیں اور ان پر تنقید کرتے ہیں۔ یہ تمام الزامات ہی الزامات ہیں۔ ان میں سے ایک بھی درست نہیں۔ اپنی ذات کے لئے انتقام لینا نہ پسند کرتے نہ لیا۔ بلکہ دوسروں کے علو وفضل کا اعتراف کرتے اور دعا کرتے۔

''یا معلم ابراھیم علمنی یا معلم ابراھیم فھمنی'' (۱۴)

---

(۱۳) ابن تیمیہ' النبوات' ۲۲' دار الکتب العلمیۃ' بیروت ۱۴۰۲ھ (۱۴) بحوث/ ۱۱۳

آپ ایک ماہر طبیعات، جغرافیہ، فلکیات اور ریاضیات تھے اور کتاب وسنت میں امامت کا درجہ رکھتے تھے۔ منطق اور فلسفہ کی گہرائی تک پہنچنے والے حتیٰ کہ غزالی اور رازی، ابن عربی، ارسطو، ابن سینا سیبویہ اور ارباب علم وفن کی غلطیوں کی نشاندہی کی۔

بقول حافظ جمال الدین:

"لم یر منذ خمس مائة سنة احفظ منه"(١٥)

''چار پانچ صدیوں تک آپ کے برابر اور پایہ کا کوئی نہیں تھا۔''

آپ کی شخصیت میں نکھار مندرجہ ذیل اسباب نے پیدا کیا۔ چوٹی کے علماء وقت، حلب سے دمشق میں آگئے جن سے علمی مباحثہ اور مذاکرہ ہوتا رہتا۔ اجتماعی اور معاشرتی حالات نے بھی مہمیز کا کام دیا۔ گہرائی کے ساتھ آپ نے حالات کا جائزہ لیتے اور سیاسیات واقتصادیات کے بھی آپ کا تھا۔ اس کے علاوہ تحصیل علم ومطالعہ کے وسیع ذرائع حاصل تھے۔ ہر فن میں کتب میسر تھیں، علماء تھے جن سے استفادہ حاصل کیا جا سکتا تھا۔ کوشش، محنت، زہد، ورع اور اخلاص نیت سے کام لیا۔ آپ کو جرأت وبہادری حاصل تھی۔ فاسد عقائد کے مقابلے میں ڈٹ گئے تصوف کی حقیقت کو بیان کیا اور اس میں موجود ملاوٹوں پر روشنی ڈالی نیز اوہام، خرافات، غلط عقائد کو بیان کیا آپ صرف محدث، مفسر، فقیہ ہی نہیں بلکہ مصلح، متکلم اور مجدد بھی تھے۔ استقامت کا یہ عالم کہ دوبارہ جیل بھیجے جانے پر گھبراہٹ کی بجائے خوشی کا اظہار کیا اور فرمایا:

"انا كنت منتظراً لذالک وهذا فيه خير كثير" (١٦)

ابراہیم الرقی، کمال الدین، ابن الزملکانی، اثیر الدین، ابی حیان اور ابن الحریری، قاضی نجم الدین، ابی العباس تقی الدین، عبداللہ بن فضل اللہ العمری، ابن الوردی وغیرہ نے آپ کی خوب تعریف کی۔ آپ کے مخالفین بھی شیعہ روافض، یہودیت، نصرانیت کے رد میں آپ کی لکھی گئی کتب سے استفادہ کرتے ہیں۔ محمد بن عبدالوہاب، شیخ سنوسی مفتی محمد عبدہ، علامہ رشید رضا کے افکار پر آپ کی مؤلفات کا اثر نمایاں ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد وغیرہ ان سے متاثر تھے۔

علم الکلام، فلسفہ، منطق نے اسلام کے صاف شفاف عقائد کو اس قدر نقصان پہنچایا کہ امام اہل سنت والجماعت احمد بن حنبلؒ اور ان کے شاگردوں کی آواز دب کر رہ گئی بالخصوص معتزلہ اور اشاعرہ نے عقائد اسلام کو مسخ کر کے رکھ دیا۔ چنانچہ ابوالمعالی جوینی، ابوبکر باقلانی، محمد بن عبدالکریم شہرستانی، ابوحامد غزالی، فخر الدین رازی وغیرہ کو کتاب الرد علی الجہمیہ سے بے پروا کر دیا۔ حنابلہ کو مجسمہ تک کہا گیا، ابن تیمیہؒ آئے اور اہل سنت کے عقائد، ذات الٰہ، صفات، اسماء الوہیت کے بارے کھول کر بیان کئے۔ کلامی اور جدلی مباحث سے اطمینان نہ ہو سکا۔ جن پر عدم اطمینان کا اعتراف غزالی ورازی نے بھی کیا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ طریقہ استدلال جو قرآن وحدیث سے ماخوذ ہو وہ محکم اور اسلم ہوتا ہے۔ آپ کے تجدیدی واصلاحی کاموں میں تصوف کی بدعات کی تردید کرنا فقراء، رفاعیہ احمدیہ سے کامیاب مناظرے، مشاہدات ومزارات جو شرک وبدعت کی طرف لے جانے والے ہیں۔ منطق

---

(١٥) بن عبدالهادی، حافظ ابو عبدالله محمد بن احمد، العقود الدرية من مناقب شيخ الاسلام ابن تيميه، ٤

(١٦) مرعی بن يوسف، بن ابی بکر الكرمی، الكواكب الدرية فی السيرة النبوية، ١٩٨

فلسفہ اور علم کلام کی بدعات کا کھوج لگا کر تردید کرنا ہیں دیگر مجددین کی کوشش، اعمال اور فرعی مسائل پر رہی ہے جب کہ آپ کی علوم شریعت، عقائد دین اور اصول کی وضاحت پر۔ دونوں قسم کے مجددین میں ایسا ہی فرق ہے جیسا اصل اور فرع میں۔ مشاہد و مزارات کی تردید و لائل کے ساتھ کی تو بہت سے افراد نے رجوع کر لیا۔ آپ کے علم کلام کی تجدید و اصلاح میں سب سے بڑا مسئلہ عقل ونقل میں تعارض کے وقت ترجیح کا ہے۔ اس دور اور زمانہ میں امام الحرمین کی کتاب ''الارشاد'' امام رازی کی ''اساس التقدیس'' اور ''اربعین'' امام غزالی کی ''الاقتصاد فی الاعتقاد'' بڑی اہم کتب سمجھی جاتی تھیں، لوگوں کا انہی پر زیادہ تر انحصار تھا۔ شیخ الاسلام نے ادھر توجہ کی اور متکلمین فلاسفہ کی موشگافیوں کا توڑ پیش کیا اس بارے بڑی اور اہم کتب میں ''التلبیس'' من کتاب التقدیس فی رد علی اساس التقدیس للرازی درء تعارض العقل و النقل تلبیس الجہمیہ فی تاسیس بدعھم الکلامیہ ''کتاب النبوات'' ''کتاب الرد علی المنطقیین'' ''کتاب نقض المنطق'' وغیرہ ہیں جن میں منطق، فلسفہ اور کلام کی خرافات کو کتاب وسنت کی روشنی میں واضح اور کھول کر بیان کیا گیا ہے۔ امام رازی کے اس قانون کلی کو توڑا کہ اگر عقل ونقل میں تعارض ہو تو عقل کو نقل پر ترجیح دی جائے گی۔ امام نے فرمایا عقل کو نقل پر ترجیح دینا ناممکن ہے۔ ہر ہر مسئلہ میں عقل نقل کا ساتھ نہیں دے سکتی اس کا دائرہ کار محدود ہے۔

''فارابی، ابن سینا'' اور ''ابن رشد'' وغیرہ نے مسلمان ہو کر فلسفہ اور منطق کا جھنڈا اٹھایا حالانکہ یہ سب کچھ معلم اول ارسطو سے منقول ہے، جب کہ ارسطو اور اس کی قوم مشرک تھے جو بت پرستی میں مبتلا تھے۔ اور نبوت کو خواب سمجھتے اور فلسفی کو نبی سے افضل بتاتے تھے۔ ابن رشدؒ کہتے ہیں:

''منطق انسان کے لیے سعادت کا منبع ہے''۔ (حوالہ آئندہ)

اسی طرح امام غزالی فرماتے ہیں کہ معقولات کا دارو مدار، حد اور برہان پر ہے۔ جو اس کا ماہر نہیں ہوگا

''فلاثقة له' بعلومه اصلاً'' (۱۷)

امام صاحب فرماتے ہیں:

''انی کنت دائما اعلم ان المنطق الیونانی لایحتاج الیه الذکی و لاینتفع به البلید''. (۱۸)

امام رازی بھی بعد میں اسی نتیجہ پر پہنچے جو فرماتے ہیں:

" لاتشفی علیلاً و لا تروی غلیلاً و رایت اقرب الطرق طریقة القران(۱۹)

''منطق ایسا عقلی علم ہے جو نہ بیمار کو شفا دے سکتا ہے اور نہ پیاسے کی پیاس بجھا سکتا ہے قرآنی طریقہ ہی مناسب اور حقیقت ہے۔''

---

(۱۷)　السیرة العلمیة' ۱۹۸' ادارة البحوث بنارس' ۱۴۱۰ ملتقط

(۱۸)　ابن تیمیه' الرد علی المنطقیین' ۱۳۱' ادارة ترجمان السنة' لاهور ۱۳۹۷ھ

(۱۹)　الغزالی' حامد' المستصفیٰ من علم الاصول' ۱۰' مکتبه الجندی' القاهرة س۔ ن

اس دور کے حالات بھی اس دور سے ملتے جلتے ہیں لہذا امام کے معارف سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا جائے اور ان کو پھیلایا جائے۔ آپ کی تعلیمات اور کتب کے مطالعہ سے ان تمام گمراہ فرقوں سے مقابلہ کی جرأت پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ علمی قوت استدلال خوب حاصل ہوتی ہے۔ شکوک کے بادل چھٹتے اور ایمانی قوت پیدا ہوتی ہے۔

امام بطور مجدد و مصلح

آپ اس اعتبار سے اپنے دور اور زمانہ کے مجدد ہیں کہ اس دور میں علماء فقہاء کے باوجود عقائد میں فساد آ چکا تھا۔ آپ نے مکمل کر عقیدہ صحیحہ پیش کیا اور شرکیات، بدعات و خرافات کے خلاف لکھا۔ بڑے بڑے باطل فرقوں کی تردید کی۔ علوم و فنون کا تنقیدی جائزہ پیش کیا۔ فلاسفہ اور متکلمین کی گمراہیوں کو کھولا۔ یونانی منطق کو ایک معیار سمجھا جاتا تھا لیکن آپ نے اس کے تناقض کو بیان کیا۔ سلف صالحین کی طرف دعوت دی تمام علوم کو قرآن و سنت پر پیش کیا جو خرابیاں تھیں بیان کیں اور جو کچھ درست تھا اس کو درست قرار دیا اور یہ واضح کیا کہ کتاب و سنت رسول ﷺ کافی ہیں، لوگوں کی آراء و افکار کی ضرورت نہیں بہت سے اہل علم نے اپنے موقف پر نظر ثانی کی اور کتاب و سنت کی طرف لوٹ آئے۔ آپ نے فلسفہ و منطق کا محاسبہ کیا، حکومت و سیاست میں اصلاحی کارنامے پیش کیے۔

سیاست والوں نے دینی حمایت سے ہاتھ کھینچا ہوا تھا آپ نے ان کی اصلاح کے لیے جدوجہد کی اور ان سے بہترین دینی کام کے لیے فواحش کو بند اور معروف کو جاری کرایا۔ آپ کی تجدیدی و اصلاحی تحریک کا ہندوستان (پاک و ہند) پر بڑا گہرا اثر پڑا یہاں پر بھی شوافع و احناف کی مسلکی و اجتہادی جنگ محمد غوری کے حملہ کے وقت (۱۱۵۷۔۱۲۰۶) زوروں پر تھی۔ معزالدین شافعی المذہب تھا۔ احناف زوروں پر ہوئے تو اس نے حنفی مذہب اختیار کر لیا لیکن مستحکم ہونے پر پھر شافعی مذہب اختیار کر لیا۔ (۲۰)

سات سال کے وقفہ کے بعد قرامطہ اور ملاحدہ ظاہر ہوئے جو ۸۶۱ھ کو عراق میں پیدا ہوئے۔ ہندوستان کے مختلف شہروں میں یہ منتشر تھے۔ لیکن رضیہ سلطانہ کے عہد حکومت میں یہ اکٹھے ہوئے۔ قتل و غارت کا بازار گرم ہوا جامع مسجد دہلی میں خون ریزی ہوئی۔ حتیٰ کہ حکومت نے ان کو منتشر کر دیا۔ اس دور اور زمانہ میں ناصرالدین سراج دہلوی علمی دنیا میں ظاہر ہوئے ملحدین کا خوب ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ ہندوستان میں علاؤالدین (۱۲۶۹۔۱۳۱۶) کی حکومت تھی۔ جبکہ امام ابن تیمیہؒ کی تحریک بغداد اور ہندوستان تک پہنچ چکی تھی۔ سلطان غیاث الدین تغلق غزالی سے متاثر تھا۔ ایک مخلص عبیدالمنطقی نے اسے شریعت اسلامیہ سے برانگیختہ کر دیا۔ اس نے علماء حق سے حق اجتہاد چھین لیا۔

شیخ الاسلام کی وفات محمد تغلق کے عہد حکومت کے تین سال بعد ہوئی۔ اسی سال شیخ الاسلام کے ایک شاگرد الشیخ عبدالعزیز اردبیلی ایرانی عباسی حکومت کے نائب بن کر محمد تغلق کے پاس تشریف لائے۔ بادشاہ نے بڑا اکرام کیا، یہاں تک کہ سیاسی مصلحت کے پیش نظر ان کے قدموں کو چوما ادھر ناصرالدین سراج الدہلوی بھی فکر ابن تیمیہ کے حامل اور مؤید تھے۔ یہ بڑے صوفیاء میں سے تھے محمد تغلق نے اسے بڑی تکالیف پہنچائیں اور شیخ عبدالعزیز اردبیلی نے تو علانیہ دعوت و تبلیغ و ارشاد کا کام شروع کر دیا۔ یہاں مؤرخ البرنی (۱۲۹۷۔۱۳۹۹) نے تاریخ فیروز شاہی میں بڑی تفصیل سے دعوت و تبلیغ اور تکالیف کی وضاحت کی ہے۔ فیروز شاہ تغلق تخت

حکومت پر بیٹھا۔ محمد بن تغلق کے بعد اس نے عبدالعزیز اردبیلی کی تحریک پر قرآن وسنت کی طرف رجوع کیا۔ یہ درحقیقت شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی فکر اور تحریک تھی۔ جو عبدالعزیز اردبیلی کے ذریعہ آئی اور ناصرالدین سراج الدحلوی اور شرف الدین یحیٰی المنیری سے اپنے عروج کو پہنچی جس سے کافی حد تک شرک و بدعت کی نفرت دلوں میں پیدا ہوئی۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے ابن تیمیہؒ کی کتب کا وسیع مطالعہ کیا اور آپ کے افکار کا اثر فکر ولی اللہی پر بھی بڑا گہرا ہے۔ توحید کی دعوت اور شرک سے بغاوت کے سرخیل سید احمد بریلوی ہوئے یہ سب ابن تیمیہ کے اثرات تھے۔ آپ ایک ماہر تفسیر قرآن، ترجمان القرآن مشہور تھے۔ تقریباً ایک سو تفاسیر کی کتب کے حوالے از بر تھے۔ آپ کا قول ہے:

"وكانت البدع الاولى مثل بدعة الخوارج انما هي من سوء فهمهم القران لم يقصدو امعارضته لكن فهموا منه مالم يدل عليه" (۲۱)

''ایسی باتیں نکالیں جن کا قرآن سے تعلق نہیں تھا۔

آپ سلفی طریق پر تفسیر کرتے تھے۔ ابوالکلام آزاد نے آپ کی تفسیرات اور اصول تفسیر سے کافی فائدہ اٹھایا سلیمان ندوی فرماتے ہیں:

''میں تفسیر میں جتنا ابن تیمیہ اور ابن قیم سے متاثر ہوں کسی سے نہیں''۔ (۲۲)

متشابہات میں امام ابن تیمیہؒ کا موقف

متشابہات کا معنی سمجھ آجائے تو وہ متشابہات نہیں رہتی۔ یہ آپ کا خصوصی موقف تھا۔ علامہ فراہی نے تو آپ کا ہی اسلوب تفسیر اختیار کر رکھا تھا۔ حدیث کے میدان میں تو آپ بالاتفاق محدث اور حافظ الحدیث ہیں۔ اس کے علاوہ آپ ایک مؤرخ، ادیب، ماہر لغت عربیہ، مناظر، متکلم، مجتہد مطلق، ماہر اسماء الرجال تھے۔ آپ عقلی ونقلی دلائل کے ماہر تھے، جس سے نقد حدیث کرتے تھے ان پر بطور فقیہہ کافی کام کی ضرورت ہے۔ (جدید کلچر نے نوجوان نسل کی (BrainWash) برین واش کر کے دین سے بے گانہ کر دیا ہے۔ اس کا علاج علامہ کے تصنیفی مواد میں بہترین موجود ہے۔ اس سلسلے میں "اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفته اصحاب الجحیم" بڑی کارآمد کتاب ہے جس کی شرح ڈاکٹر ناصر بن عبدالکریم عقیلی نے کی ہے جو اڑھائی ہزار صفحات اور دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ ریاض سے ۱۹۸۴ء میں شائع ہوئی ہے اور اس میں بیان کیا گیا ہے کہ اہل کتاب اور غیر مسلموں کفار ومشرکین کے ساتھ مشابہت اختیار نہ کی جائے اور من تشبه بقوم فهو منهم (الحدیث) کی تشریح ہے۔ (۲۳)

---

(۲۱) البحوث' ۲٦۳ بحواله مقدمه اصول تفسير / ۳۰

(۲۲) ايضاً' ۲۷٤ (۲۳) ايضاً' ۳٦۰۵

امام ابن تیمیہؒ بحیثیت صوفی

بعض حضرات امام ابن تیمیہؒ کے بارے اس غلط فہمی کا شکار ہیں کہ تصوف کے سخت مخالف ہیں حالانکہ ایسا نہیں مطلقاً آپ منکر نہیں ہیں بلکہ جو تصوف قرآن وسنت کے خلاف ہے آپ اس کو غلط قرار دیتے ہیں۔ البتہ کتاب وسنت کے موافق اور تعلیم اسلامی کے مطابق

"فاجازه ولم يعارضه بل شجعه وايده" ۔(۲۴)

اپنی بعض کتب میں آپ نے اس کا اظہار کیا ہے۔ چنانچہ آپ نے شیخ عبدالقادر جیلانی کی کتاب "فتوح الغیب" کی شرح لکھی ہے، جس میں شیخ عبدالقادر جیلانی کو آپ نے "شیخنا" کہا ہے۔ اس رسالہ میں امام ابن تیمیہؒ تصوف کے بارے میں فرماتے ہیں کہ شریعت کی تابعداری ہر مسلمان پر واجب ہے۔ خواہ صوفی ہو یا غیر صوفی۔ ان کی رائے میں اس کو حقیقت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور صوفی خواہ کسی مرحلہ میں ہو جیسے "مقام" "حال" "کرامہ" ان تک صوفی روحانی ترقی سے مرحلہ وار پہنچتا ہے اور تصوف، ابن تیمیہؒ کی رائے میں اتباع رسول وسلف صالحین کا نام ہے اور اتحاد بین ذات العبد وذات اللہ نہیں بلکہ اتحاد سے مراد آراء وارادہ کا اتحاد ہے۔ یعنی:

" ان العبد لا يريد ولا يرغب الا ما يريد ويرغب ربه " (۲۵)

آپ نے جس تصوف کو خلاف شریعت قرار دیا ہے وہ عقیدہ وحدۃ الوجود، عقیدہ حلول اور ولایۃ افضل من النبوۃ، جواز سماع اور یہ کہ حیرانگی استقامت سے افضل ہے۔ اسی طرح امام نے حلول اور اتحاد کی تردید کی ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ لاھوت ناسوت میں حلول کر جاتا ہے۔ اور یہ نصاریٰ نسطوریہ کا عقیدہ ہے۔ لاہوت ناسوت دونوں ایک ہو جائیں۔ Mixup۔ یہ یعقوبیہ نصاریٰ کا عقیدہ ہے۔ حلول عام کہ اللہ ذاتاً ہر مکان وجگہ میں حائل ہے یہ جہمیہ کا قول ہے۔ اللہ اور کائنات کا ایک ہی وجود ہے۔ یہ یہود ونصاریٰ سے بھی بڑے اکفر ہیں۔ امام غزالی نے ولایت کو افضل من النبوۃ والے کے قتل کا فتویٰ دیا ہے۔ سماع کے بارے میں امام ابن تیمیہؒ کا فتویٰ یہ ہے کہ سماع شرعی جائز ہے جس پر صحابہ اور اسلاف الامتہ ہیں یعنی اپنے دل کی اصلاح کے لئے اللہ تعالیٰ کی آیات کو سنا جائے۔ البتہ تالیاں پیٹنا سیٹیاں بجانا وغیرہ مشرکین کا سماع ہے اور غلتی مشکل کا، یہ جائز نہیں۔

عقیدہ وحدۃ الوجود پر بڑی جرأت کے ساتھ کتاب وسنت اور اصول عقلیہ کی روشنی میں آپ نے قلم اٹھایا اور تردید کی:

"اصلهم الذى بنوا عليه ان وجود كافة المخلوقات والمصنوعات حتىٰ الجن والشياطين والكافرين والفاسقين، والكلاب والخنازير والنجاسات والكفر والفسق والعصيان عين وجود الرب لا انه متميز عنه منفصل عن ذاته"(۲۶)

یہ عقیدہ مصر کے علاقوں میں صوفی شاعر ابن الفارض (م ۶۳۲ھ) کے ذریعہ متعارف ہوا اور ابن عربی (م ۶۳۸ھ) نے اس کو ترقی دی۔ فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔ اس کے بعد اس کے شاگرد ابن سبعین، صدر الدین رومی اور

---

(۲۴) البحوث' ۱۳۵ (۲۵) ایضاً ۱۳۶: مجموع الفتاوی ۱۰/۱۵۵

(۲۶) البحوث' ۱۵۸

عفیف التلمسانی نے اس میں شدت پیدا کی۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ فتنۂ تاتار کی اصل وجہ اسی عقیدہ وحدۃ الوجود کو قرار دیتے ہیں۔ ان کی بنیاد دو اصولوں پر رکھی گئی ہے۔

(ا)　"المعدوم شئی ثابت فی العدم" لہٰذا ہر شے موجود فی الخارج ہے اور امام صاحب نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈال کر تردید کی ہے، ورنہ عالم کو اور مادہ کو قدیم ماننا پڑے گا۔ جو فی نفسہ باطل ہے اور متکلمین اہل سنت کے نزدیک صریح کفر ہے۔

دوسری اصل کہ وجود اعیان خلائق عین وجود حق ہے۔ اس کو بھی امام صاحب نے دلائل سے رد کیا ہے۔ کہ اس سے وجود حق کی نفی لازم آتی ہے۔

صدر الدین رومی نے وجود اور ماہیت کو برابر اور ایک قرار دیا ہے۔ اللہ کا وجود خاص نہیں مانتے بلکہ وجود مطلق غیر متعین اور غیر متمیز مانتے ہیں۔ لہٰذا تمام اشیاء اور اعیان میں اس کے وجود کا اختلاط ہے۔ شیخ الاسلام نے اس کی بھرپور طریقے سے تردید کی ہے کہ مطلق بشرط اطلاق لیں تو خارج میں اللہ کا وجود ثابت ہی نہیں ہوتا۔ اور اگر بشرط اطلاق لیں تو وجود خارج میں متعین ہوگا اور خالق و مخلوق کا ایک ہی وجود ہوگا۔ یہ بھی الحاد ہے اور تلمسانی نے تو ان دونوں سے بڑھ کر بات کہی ہے کہ اللہ کا وجود مجموعہ کائنات کو ملا کر بنتا ہے اس سے اللہ اور مخلوق میں کوئی فرق نہیں رہتا، چنانچہ آپ نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے وحدۃ الوجود کے بارے جن بعض احادیث سے استدلال کیا جاتا ہے علامہ انہیں موضوع ثابت کرتے ہیں اہل بدعت کی تردید کے بارے آپ فرماتے ہیں کہ:

"اہل بدعت کا مقصد شریعت کا ابطال ہے لہٰذا جو تردید پر قدرت رکھتا ہے اس پر واجب ہے کہ اس کے لیے کوشش کرے اسی وجہ سے میں نے عقلی ونقلی دلائل سے ان کی تردید کی ہے"۔ (۲۷)

آپ نے اپنی بیس سال کی عمر سے ایک لحہ ضائع نہیں کیا۔ کہ شرک و بدعت کی تردید نہ کی ہو آپ سیف وقلم وسنان کے شہسوار تھے۔ عقیدہ و بدعت و عمل بدعت کی تردید کی بدعت فی العقیدہ کے سلسلہ میں اشاعرہ کے ساتھ ٹکر لی جو منطقی اور فلسفی دلائل دیتے جب کہ حنابلہ کتاب وسنت سے تردید کرتے۔ چونکہ اشاعرہ کا پلہ منطقی دلائل کی وجہ سے بھی بھاری ہو جاتا تھا، لہٰذا امام ابن تیمیہ نے علوم عقلیہ میں خوب محنت کی حتی کہ علم کی اس شاخ میں ماہر ہو گئے۔ منطق و فلسفہ سے حکماء پر مرعوب تھے۔ کتاب وسنت کی روشنی میں عقیدہ سلف کی حقانیت ثابت کی اور عقلی دلائل پیش کیے۔ جہمیہ، معتزلہ، مشبہ، اشاعرہ جو سات صفات کو مانتے اور باقی کی تاویل کرتے ہیں، اس کا آپ نے توڑ پیش کیا جس سے اٹھارہ ماہ آپ کو جیل کی ہوا کھانی پڑی۔ کیونکہ اشاعرہ کا حکومت پر زبردست اثر تھا۔ روافض، خوارج، فاطمیہ، متصوفہ پر گمراہیوں کے جو پردے پڑے ہوئے تھے ان کو بے نقاب کیا۔ دراصل امام کی مخالفت اس فرقہ سے اس بنا پر تھی کہ اس فرقہ کی بنیاد اور دارومدار روایات کاذبہ پر ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

"ان الرافضة امة ليس لها عقل صريح ولا نقل صحيح ولا دين مقبول ولا دين منصور بل هم اعظم الطوائف كذبا و جهلاً" (۲۸)

---

(۲۷)　ابن تیمیہ، شرح عقیدۃ الاصفہانیہ، مقدمہ ج

(۲۸)　ابن تیمیہ، منہاج السنۃ فی نقض کلام الشیعۃ، ۲۴۸/۲، بولاق مصر، ۱۳۲۳ھ: البحوث، ٤٦٤

امام ابن تیمیہؒ بحیثیت مجاہد

۶۹۹ھ میں جب تاتاریوں نے شام پر حملہ کر کے والئی مصر کے لشکر کو شکست دے دی تو اس شکست نے سب کو حواس باختہ کر دیا اور لشکر میں بھگدڑ مچ گئی، یہاں تک کہ تاتاریوں کا لشکر دمشق کے دروازے پر پہنچ گیا۔ جس کی وجہ سے لوگ موت وحیات کی کش مکش میں مبتلا ہو گئے۔ علماء اور اکابر بھی خوف ودہشت سے فرار ہو گئے اور حالت یہ ہوگئی کہ شہر تمام بڑے لوگوں سے خالی ہو گیا نہ کوئی حاکم تھا جو نظم ونسق کو برقرار رکھتا نہ کوئی عالم جو وعظ ونصیحت کرتا اور لوگوں کے حوصلے بلند ہوتے مگر وہاں ابن تیمیہؒ تھے جو بے سہارا عوام کے درمیان پوری جوانمردی کے ساتھ موجود تھے۔ آپ کے قدم میدان سے نہیں اکھڑے اور نہ ہی آپ نے یہ مناسب سمجھا کہ مسلمانوں کو پریشان حال چھوڑ کر اپنے لیے عافیت کا سہارا لیں اور مسلمانوں کو بے یار ومددگار چھوڑ کر چلے جائیں۔ اس موقع پر امام صاحب نے بچے کچھے اعیان شہر کو جمع کیا اور رائے ومشورے کے بعد طے پایا کہ ایک وفد کی صورت میں چل کر شاہ تاتار سے بات چیت کی جائے اور راضی کیا جائے کہ وہ شہر میں داخل نہ ہو، چنانچہ ابن تیمیہ وفد کے ساتھ تاتاریوں کے لشکر میں پہنچے شاہ قازان اور لشکر کے دوسرے سرداروں سے ملاقات کی اس وقت آپ پر ہیبت اور جلال کی خاص کیفیت طاری تھی وہاں پہنچ کر آپ نے سلطان کے سامنے سب سے پہلے آیات قرآنی کی تلاوت کی اور عدل وانصاف کے موضوع پر احادیث رسول بیان کیں۔ آپ کا لہجہ بلند تر ہوتا جا رہا تھا پھر بھی کیفیت یہ تھی کہ سلطان ہمہ تن گوش آپ کی تقریر سن رہا تھا۔ وہ اپنی بدخلقی اور سخت مزاجی کے باوجود بالکل سہا ہوا تھا اور محبت بھری نگاہ سے آپ کی طرف متوجہ تھا۔ آخر میں اس نے پوچھا یہ بزرگ کون ہیں؟ میں نے آج تک اس جگر کا آدمی نہیں دیکھا نہ ہی کسی کے سامنے اپنے آپ کو ایسا بے بس پایا۔ سلطان تاتار قازان سے گفتگو کرتے ہوئے فرمایا:

> ''اے قازان تیرا دعوی ہے کہ تو مسلمان ہے تیرے ساتھ قاضی ہیں اور شیخ بھی ہیں جو خدا کے نام پر لوگوں کو بلاتے ہیں۔ تیرے باپ دادا کافر تھے مگر سیرت وکردار میں تجھ سے اچھے تھے۔ کیونکہ جو کچھ تو نے مسلمان ہو کر کیا باپ دادا نے کافر ہو کر نہیں کیا تھا۔ اگر انہوں نے کوئی عہد وپیاں کیا تو اس کو پورا کیا۔ مگر ایک تو ہے کہ پیان وفا باندھا تو اس کو توڑ دیا، جو بات تو نے اپنی زبان سے کہی اسے عملی جامہ نہیں پہنایا''۔ (۲۹)

امام صاحب نے یہ تقریر کی اور پھر عزت واکرام کے ساتھ اپنے علم کدہ میں تشریف لے آئے۔ یہ تقریر اگرچہ مختصر تھی مگر پھر بھی نتیجہ خیز ثابت ہوئی۔ اس کے نتیجہ میں ایک مدت تک دمشق میں تاتاری داخل نہ ہوئے۔ قازان نے امن وامان کا اعلان کر دیا۔ لوگوں نے اطمینان وسکون کی زندگی بسر کی اور خوف ودہشت کا دور ختم ہو گیا۔

اسی طرح ۷۰۲ھ میں تاتاری جب دوبارہ اپنا لشکر جرار لے کر دمشق تک پہنچ گئے اور یہ عہد کر لیا کہ دمشق فتح کر کے دم لیں گے تو انہیں دیکھ کر دمشق کے لوگ مایوس اور خوف زدہ ہو گئے لیکن ان کی شام کی فوجیں مقابلہ کا تہیہ کر چکی تھیں۔ اور علماء وحکام بھی طے کر چکے تھے کہ اس مرتبہ دشمن کو منہ توڑ جواب دیا جائے گا اور ہم میں سے کوئی بھی دمشق نہیں چھوڑے گا کیونکہ اس بار امام صاحب نے لوگوں کا حوصلہ بلند کرنے کی کوشش بڑی سرگرمی سے کی تھی۔ آپ کی زبان پر اللہ تعالیٰ کے قول ''ثم بغی علیه لینصرنه الله''

---

(۲۹) الکواکب الدریة فی مناقب الامام المجتهد شیخ الاسلام ابن تیمیة ۵٤

کی تلاوت جاری تھی اور آپ لوگوں کو یقین دلا رہے تھے کہ فتح تمہارے ہی حصہ میں آئے گی۔ دشمن پیٹھ پھیر کر بھاگ جائیں گے ان حالات میں شکست خوردہ ذہنیت رکھنے والوں نے ایک دوسرا فتنہ کھڑا کر دیا کہ تاتاری آخر مسلمان ہیں ان کے خلاف کیسے لڑا جا سکتا ہے امام ابن تیمیہ نے فرمایا کہ ان کے ساتھ ہمارا جہاد کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ یہ خوارج کی طرح ہیں جو حضرت علیؓ و امیر معاویہؓ دونوں کی اطاعت سے نکل گئے تھے تو یہ لوگ بھی صرف اپنے ہی کو حق دار سمجھتے تھے اس سے شکوک دور ہوئے اور شیخ الاسلام نے امیر شام سے ملاقات کر کے میدان میں اترنے کا کہا اور یقین دلایا کہ فتح یقیناً ہماری ہوگی کوئی انشاء اللہ کہتا تو آپ فرماتے ''انشاء اللہ لا تعلیقا بل تحقیقا'' یعنی یہ ان شاء اللہ فیصلہ کن ہے جس میں اگر مگر کا کوئی چکر نہیں۔ آپ کو پختہ یقین تھا معرکہ ہوا۔ اللہ نے مسلمانوں کو فتح دی اور تاتاری ناکام ہوئے۔ یہ رمضان کا مہینہ تھا۔ جہاد کی خاطر امام نے روزہ کھولنے کا فتوی دیا اور اپنا روزہ بھی افطار کر لیا۔

تاتاریوں کے فتنہ سے فارغ ہونے کے بعد آپ نے علمی خدمات کو سنبھالا چنانچہ والد کے بعد دارالحدیث السکریہ کے شیخ الحدیث مقرر ہوئے اور یکم محرم الحرام ۶۸۳ھ میں جو تدریس کی ابتداء کی تھی وہ جاری رکھی آپ کی مجلس درس میں اس دور کے ائمہ کبار نہایت کثرت سے حاضر ہوئے جنہوں نے آپ کی غایت درجہ تعریف کی۔ موصوف نے اپنا درس ''بسم اللہ الرحمن الرحیم'' کے بارے میں دیا۔ جسے شیخ تاج الدین الفزاری نے قلمبند کیا ہے۔ امام ذہبی نے فرمایا شیخ تاج الدین الفزاری شیخ الاسلام کی عظمت شان کا غایت درجہ اظہار کیا کرتے تھے۔ دارالحدیث السکریہ میں ان کے درس کو انہوں نے اپنے ہاتھ سے قلمبند کیا ہے۔ ابن ناصر الدین دمشقی کہتے ہیں یہ درس شیخ تقی الدین کے والد کی موت کے بعد بروز دوشنبہ ۲ محرم ۶۸۳ھ سکریہ میں ہوا جو دمشق کے اندر مصرامین میں واقع تھا۔ یہاں شیخ الاسلام تقی الدین اور ان کے والد اس سے تعلق رکھتے تھے۔ اس میں قاضی القضاۃ، بہاء الدین یوسف بن قاضی محی الدین، ابوالفضل یحیی بن الزکی، شیخ زین الدین کی، عبدالصمد بن الرحل، وکیل بیت المال صدر الدین ابن الوکیل کے والد اور شیخ الحنابلہ علامہ ابوالبرکات ابن المنجا تنوخی اور دوسری بڑی شخصیات حاضر ہوتی تھیں۔ جامع اموی میں اپنے والد کی جگہ بیٹھے اور سالہا سال اپنے حافظہ کی بنیاد پر قرآن کریم کی تفسیر جاری رکھی۔

۶۹۰ھ میں بروز جمعہ چند صفات باری تعالی کا ذکر کیا تو مخالفین کھڑے ہو گئے آپ کو روکنا چاہا لیکن وہ ایسا نہ کر سکے۔ اس سال آپ نے فریضہ حج ادا کیا اور ۶۹۳ھ میں علامہ شرف الدین ابوالعباس احمد بن احمد بن نعمت نے افتاء کی اجازت دی اور اس پر فخر ومسرت کا اظہار فرماتے ہوئے کہا کرتے تھے۔ ابن تیمیہؒ کو افتاء کی اجازت بہت بڑی نعمت ہے۔ ایک نصرانی نے نبی کریم ﷺ کی شان میں گستاخانہ کلمات کہے تو اس واقعہ کے نتیجہ میں شیخ الاسلام نے الصارم المسلول علی شاتم الرسول'' تصنیف فرمائی جو اپنے موضوع پر اسلام کی تاریخ میں ایک بے مثال کتاب ہے۔

۶۹۴ھ میں شیخ الاسلام نے مدرسہ حنبلیہ میں شیخ زین الدین ابن المنجا ۶۹۵ھ کی جگہ پر درس دیا اور آپ نے ''العقیدۃ الواسطیہ'' تالیف فرمائی ۱۷ شوال ۶۹۷ھ میں آپؒ نے جہاد کے موضوع پر ایک رسالہ لکھا جو اس موضوع پر ایک جامع رسالہ تھا۔ اس میں آپ نے مجاہدین کے اجر عظیم کا ذکر بیان کیا تھا۔ ۶۹۸ھ میں شیخ الاسلام نے اپنی گراں قدر کتاب ''الفتوی الحمویہ'' تالیف فرمائی یہ اہل حماۃ کے ایک استفسار کے جواب میں تحریر کی گئی۔ اس فتوئی کے سبب سے آپ کے سامنے فقہاء کی ایک جماعت کی طرف سے کچھ مشکلات کھڑی کی گئیں ان لوگوں نے چاہا کہ آپ کو قاضی جلال الدین حنفی کی مجلس میں حاضر کیا جائے لیکن آپ تشریف نہیں لے گئے۔ امیر سیف الدین جاغان نے اس مسئلہ میں آپ کی مدد کی آخر کار تمام ہنگامہ پرور لوگ خاموش ہو گئے۔ پھر جمعہ کے روز ان

لوگوں نے عقیدہ حمویہ کے سلسلہ میں مناقشہ کیا تو آپؒ نے اپنے مضبوط دلائل سے انہیں خاموش کر دیا۔ راہ حق میں یہ پہلی آزمائش تھی اور پھر اس کے بعد مشکلات کا سلسلہ شروع ہو گیا جو آخر تک ختم نہیں ہوا۔ یہاں تک کہ آپ کی عمر ختم ہو گئی۔ اس واقعہ کے بعد آپ میں اصول وفروع مذہب سلف کی تشریح اور فلاسفہ، جہمیہ اور تمام اہل بدعت کے رد کے لئے ایک عجیب وغریب جوش پیدا ہوا جس کو بیان نہیں کیا جا سکتا۔ تمام اقسام علوم میں ہم عصر علماء کے ساتھ نہایت عجیب مناظرات اور دقیق مباحثے کئے۔

ربیع الآخر ۶۹۹ھ میں آپؒ سرکردہ شخصیات کے ساتھ تاتاریوں کے سلطان قازان کے پاس گئے جس نے سلیمہ کے قریب وادی خزندار کے بعد دمشق پر چڑھائی کا عزم کر رکھا تھا۔ آپ نے اس سے نہایت پرزور اور سخت گفتگو فرمائی۔ یہ گفتگو عظیم مصالح سے لبریز تھی۔ جس کے فوائد مسلمانوں کو حاصل ہوئے۔ پھر آپؒ بروز پنجشنبہ بتاریخ ۲۰ ربیع الآخر تاتاری سلطان کے پاس تشریف لے گئے لیکن اس سے گفتگو کا اتفاق نہیں ہو سکا۔ رجب میں بولائی کے خیمہ گاہوں میں تشریف لے گئے اور قبچق کے ساتھ مسلمان قیدیوں کی رہائی کے مسئلہ پر گفتگو کی اور بہت سے اسیروں کو رہا کرا دیا۔ ۱۷ رجب جمعہ کو دوبارہ حاکم مصر کے نام پر خطبہ دیا گیا جبکہ دمشق اور دیگر بلاد شام میں قازان کے نام کا خطبہ دیا جانے لگا تھا۔

پھر شیخ الاسلام اور آپ کے ساتھیوں نے شراب خانوں کی جانب اپنی مجاہدانہ کارروائیوں کا رخ موڑا۔ شراب خانوں کے ظروف توڑ ڈالے اور شرابوں کو بہا دیا۔ فواحش کے اڈے ختم اور ان کے شراب خانوں کے چلانے والوں کی ایک جماعت کو سزا دی۔ اس کارروائی سے لوگوں میں مسرت کی لہر دوڑ گئی۔ اسی سال ۲۰ شوال کو نائب سلطنت جمال الدین اقوشی الافرم نے دمشق کے لشکر کے ساتھ جرد اور کسروان کے پہاڑوں کا رخ کیا۔ شیخ الاسلام اس علاقہ کے باشندوں سے جہاد کے لئے نکلے آپ کے ساتھ مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد تھی۔ یہاں کے باشندے نیتوں کے فساد، عقائد کے بگاڑ اور کفر وضلالت کے لئے معروف تھے۔ تاتاریوں نے جب عساکر اسلام کو شکست دی تو ان لوگوں نے عساکر پر حملہ کر دیا۔ انہیں لوٹا اور گھوڑے چھین لئے اور بہتوں کو قتل کر دیا۔ شیخ الاسلام جب اپنے لشکر کے ساتھ اس خطہ میں پہنچے تو ان کے سردار آپؒ کے پاس آئے۔ شیخ الاسلامؒ نے ان سے توبہ کرائی اور انہیں راہ راست کی تعلیم دی۔ لشکر کا بہت سا سامان انہوں نے واپس کرنے کا اقرار کیا۔ امام صاحبؒ نے ان پر بہت سا تاوان لاگو کر دیا۔ جسے بیت المال میں داخل کرنا ان کے لئے ضروری تھا۔

۷۰۰ھ میں کثرت سے خبریں پھیلنے لگیں۔ شیخ الاسلام نے ۶ صفر کو مسجد جامع میں اپنی مجلس کے اندر لوگوں کو جہاد پر ابھارا اور تاتاریوں سے جہاد کو واجب قرار دیا۔ اس سلسلہ میں وہ برابر مجلس منعقد کرتے رہے۔ بلاد شام میں منادی کرا دی گئی کہ کوئی شخص بغیر تحریری اجازت کے سفر نہ کرے۔ اس سے لوگ سفر کرنے سے باز آ گئے۔

جمادی الاولیٰ کی ابتداء میں شیخ الاسلام چرچ میں نائب شام سے ملاقات کے لئے تشریف لے گئے اور انہیں اس بات پر ابھارا کہ اگر اہل شام کو ضرورت پڑے تو اس کیلئے اپنے لشکر تیار رکھیں۔ اہل مصر سے شیخ نے فرمایا تھا:

> ''اگر آپ لوگوں نے شام اور اس کے تحفظ سے اعراض کیا تو ہم اس کے لئے ایک سلطان کی تقرری کریں گے جو اس کی حفاظت کرے اور امن کے زمانہ میں اس کے رفاہ کے کام کرے''۔ اس ساری تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو (۳۰)

(۳۱) کوکن عمری یوسف مولانا' امام ابن تیمیہ' ۱۰۲' بحوالہ البدایۃ والنہایۃ' ۱۵/۱٤

چنانچہ مصری لشکر کے شام پہنچنے پر لوگ حد سے زیادہ خوش ہوئے۔ شیخ الاسلام مصری سلطان اور اعیان سلطنت سے مل کر دمشق واپس آ گئے۔ شوال ۷۰۱ھ میں یہود خیبر کے متعلق ایک مجلس منعقد ہوئی اور ان کے اوپر دیگر یہود کی طرح جزیہ قرار دیا گیا۔ اس پر ان لوگوں نے ایک تحریر پیش کی جس کے متعلق وہ دعویٰ کر رہے تھے۔ کہ یہ تحریر پیغمبر اسلام حضرت محمد ﷺ کی طرف سے ہے۔ جس میں یہود خیبر سے جزیہ لینے کی بات لکھی ہوئی ہے۔ فقہاء جب اس سے واقف ہوئے تو ان پر واضح ہو گیا کہ یہ تحریر جھوٹی اور گھڑی ہوئی ہے۔ شیخ الاسلام نے یہود خیبر سے اس تحریر کے متعلق گفتگو فرمائی اور ان کی غلطی کو آشکارا کیا اور ثابت کیا کہ یہ گھڑی ہوئی تحریر ہے۔ تب انہیں جزیہ کی ادائیگی تسلیم کرنی پڑی۔

اسی مہینہ میں حاسدوں کی ایک جماعت نے شیخ الاسلام کے خلاف ایک فتنہ انگیزی کی اور شکایت کی کہ یہ حدود و تعزیرات قائم کرتے ہیں اور بچوں کے سر منڈواتے ہیں۔ شیخ الاسلام نے اس طرح کے لوگوں کے متعلق بھی واضح باتیں بیان فرمائیں اور ان کی غلطیوں کو واضح کیا پھر یہ فتنہ فرو ہوا۔ جمادی الاول ۷۰۳ھ میں شیخ الاسلام کے خلاف ایک اور سازش کی گئی۔ نائب السلطان کو ایک کتاب ملی جو حقیقت میں جعلی تھی۔ اس میں تحریر تھا کہ ابن تیمیہؒ اور قاضی شمس الدین الحریری اور امراء وخواص کی ایک جماعت تاتاریوں سے باہم بہی خواہی کے جذبات رکھتے ہیں۔ ان سے خط و کتابت کرتے ہیں اور شام پر قبچق کو قبضہ دلانا چاہتے ہیں۔ جب اس کتاب کے سلسلہ میں تحقیق کی گئی تو معلوم ہوا کہ اسے گھڑنے والا ایک فقیر ہے جسے یعفوری کہا جاتا ہے اور ایک دوسرا شخص اس کے ساتھ ہے جسے احمد الغفار کا نام دیا جاتا ہے۔ چنانچہ ان دونوں کو سخت سزائیں دی گئیں اور اس جھوٹے مؤلف کا ہاتھ کاٹ دیا گیا جس نے ان دونوں کے لئے یہ کتاب تحریر کی تھی۔ اس کا نام التاج المناد یلی تھا۔ پھر شعبان میں مصری اور شامی لشکر اکٹھے ہوئے اور اسلامی لشکروں اور تاتاریوں کے درمیان جنگ برپا ہوئی۔ اس جنگ میں شیخ الاسلام نے اپنے ساتھیوں کی ایک بڑی جماعت کے ساتھ شرکت فرمائی اور فتح مسلمانوں کو حاصل ہوئی۔ ۷۰۴ھ میں شیخ الاسلام نے بہت سے دجال صفت لوگوں سے حق وصداقت کے لئے توبہ کرائی۔ موصوف مسجد جامع میں تشریف لے گئے۔ آپ کے ساتھ ایک جماعت تھی جن کے ساتھ پتھر توڑنے والے لوگ تھے۔ وہاں نہر قلوط میں ایک چٹان تھی۔ جسے توڑنے کا شیخ نے حکم دیا۔ اس چٹان کے ساتھ بہت سے شرکیہ افعال انجام دیئے جاتے تھے۔ شیخ الاسلام نے مسلمانوں کو شرکیہ افعال سے روک دیا۔ محرم ۷۰۵ھ میں نائب السلطان شیخ الاسلام کے ساتھ اپنا لشکر لے کر جرد، رفض اور تیامنہ کے خطوں کی طرف نکلا جس میں ان فرقوں کے بہت سے افراد مارے گئے اور لڑائی میں شیخ الاسلام کی شرکت سے بڑے فوائد حاصل ہوئے۔

پھر مصریوں نے ایک سازش تیار کی۔ اس کے پیچھے صوفی نصر منبجی حمرس بن شنکیر اور مالکی قاضی بن مخلوف تھے۔ ان لوگوں نے ایک مجلس کا انعقاد کیا اور عقائد سے متعلق کچھ امور پر قاضی ابن مخلوف کے پاس شیخ الاسلام کے خلاف دعویٰ کیا۔ شیخ الاسلام نے قاضی کی زبان یہ کہہ کر بند کر دی کہ آپ جب خود میرے مخالف مدعیوں میں سے ہیں تو میرے خلاف آپ فیصلہ کس طرح دے سکتے ہیں۔ آخر شیخ الاسلام قید کر دیئے گئے اور قاہرہ و شام میں سخت اذیتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ شیخ الاسلام ربیع الاول ۷۰۷ھ تک قید رہے۔ آخر امیر عرب مہنا بن عیسیٰ نے آپ کو قید سے نکلوایا' متعدد مجالس کا انعقاد کیا جس میں کبار فقہا نے شرکت کی۔ شیخ الاسلام نے تعلیم اور دعوت الی اللہ کے فریضہ کی ادائیگی کے لئے قاہرہ میں قیام فرمایا۔ جامع مسجدوں میں عام مجالس کا انعقاد کیا گیا۔ آپ کا یہ سلسلہ برابر جاری رہا، جس سے اہل مصر نے بہت استفادہ کیا۔ اسی سال شوال میں صوفیاء کی ایک بڑی جماعت نے شافعی حاکم کے

پاس شیخ الاسلام کے خلاف شکایت کی اور ابن عربی وغیرہ پر گفتگو کے لئے مجالس کا انعقاد کیا۔ ابن عطاء اللہ اسکندرانی نے آپ کے خلاف بہت سی باتوں کا دعویٰ کیا لیکن کسی بات کو ثابت نہ کرسکا۔ شیخ الاسلام کے سامنے دو باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی تجویز پیش کی گئی ایک تو یہ کہ چند شرائط کی پابندی کے ساتھ دمشق یا اسکندریہ میں قیام کر سکتے ہیں۔ ورنہ پھر قید و بند کی زندگی اختیار کریں۔ شیخ الاسلام نے قید و بند کو اختیار فرمایا لیکن ساتھ ہی یہ سہولت دی گئی کہ خدمت کے لئے کسی کو رکھ سکتے ہیں۔ یہ ساری باتیں نصر منجی کے اشارہ سے وقوع پذیر ہوئیں۔

شیخ الاسلام وعظ و ارشاد اور درس و افادہ میں برابر منہمک رہے۔ لوگ کثرت سے آپ سے ملاقات کے لئے آتے اور عوام و خواص سب کی طرف سے آپ کے پاس مشکل فتاویٰ لایا کرتے تھے۔ پھر شیخ الاسلام کو اسکندریہ منتقل کر دیا گیا جہاں ایک کشادہ اچھے اور روشن قلعہ میں محبوس کر دیا گیا۔ یہاں سلطان مظفر کے عہد سلطنت کے اختتام تک باقی رہے جب سلطان ناصر کو امور سلطنت تفویض ہوئے اور شوال ۷۰۹ھ کو سلطان مظفر فوت ہوا تو دوبارہ شیخ الاسلام عزت و اکرام کے ساتھ قاہرہ لائے گئے۔

سلطان نے نہایت عزت سے آپ کا استقبال کیا اور آپ کے اعزاز میں ایک مجلس کا انعقاد کیا جس میں مصر و شام کے قضاۃ و فقہاء اور اعیان سلطنت شریک ہوئے۔ شیخ الاسلام قاہرہ میں اپنی دعوت کی اشاعت میں مصروف رہے۔ اس اثناء میں آپ نے بڑی عظیم الشان کتابیں تالیف فرمائیں۔ شعبان ۷۱۱ھ فقیہہ بکری نے آپ کے خلاف ہنگامہ خیزی کا ارادہ کیا تو شیخ الاسلام نے اچھل کر تعویز گنڈوں کے تام جھام اس کے گلے سے نوچ لیے اس سے ایک فتنہ کھڑا ہو گیا۔ ایک گروہ نے بکری کی جانب سے مقابلہ کا ارادہ کیا۔ شیخ الاسلام نے انہیں اس کا موقعہ نہیں دیا۔ مصر میں آپ کا قیام سات سال تک رہا۔ یعنی ۷۰۵ سے ۷۱۲ھ تک زمانہ قید میں شیخ الاسلام نے درج ذیل کتب تصنیف فرمائیں۔ الاستقامہ، جواب الاعتراضات المصریہ علی الفتویٰ الحمویہ۔ (۳۱)

(۳۱) السیرۃ العلمیہ /۲۶ بحوالہ اعیان الاثر /۹۰ بالمنجد صلاح الدین، سیرت شیخ الاسلام /۵۱

امام ابن تیمیہؒ کا علمی مقام

امام ابن تیمیہ کو علم وراثت میں ملا تھا۔ آپ نے قرآن کریم حفظ کیا۔ جیل میں ۸۰ سے زیادہ قرآن ختم کیے۔ اس کے بعد عربی زبان و ادب، علم فقہ اور علم تفسیر کی طرف توجہ فرمائی اور ان میں خوب ترقی کی۔ انیس (۱۹) سال کی عمر میں اصول فقہ کو از بر کر لیا۔ آپ انتہائی محنتی، ماحول سے گہرا استفادہ کرنے والے اور غیر معمولی قوت حافظہ کے مالک تھے۔ عمر بن مظفر الشہیر بابن الوراق اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں کہ:

"ثم اقبلَ...... علی الفقه و علم العربية ثم اقبل علی التفسير اقبالاً كلّياً حتّٰى سبق فيه و احكم اصول الفقه كلّ ذالک و هوا بن بضع عشرة سنة. (۳۲)

آپ نے حدیث کا علم چوٹی کے محدثین سے حاصل کیا۔ چنانچہ آپ کے اساتذہ میں زین الدین احمد بن عبدالدائم المقدسی، ابن ابی الیسر الکمال بن عبد شمس الدین الحنبلی، شمس الدین ابن عطا الحنفی، جمال الدین الصیرفی، مجدالدین بن عساکر، ابن

(۳۲) البدایۃ: ۱۶/۱۴، العقود الدریۃ ۱۷۵: کوکن عمری، امام ابن تیمیہ ۸۳،۱۲۷، الشرح العقیدۃ الاصفہانیۃ المقدمۃ ج

ابی الخیر ابن علامہ ابی بکر المرداوی، الکمال عبدالرحیم، فخر الدین البخاری ابن شیبان زینب بنت مکی کہتے ہیں کہ آپ کے مشائخ کی تعداد دوسو کے قریب ہے۔صحاح ستہ کے علاوہ مسانید، معجم الطبرانی الکبیر، کا کئی سال تک سماع کیا۔ علم الرجال جرح وتعدیل طبقات الرواۃ والمحدثین میں مہارت رکھتے تھے۔ (۳۳)

حافظہ کا یہ عالم تھا جس چیز کو یاد کر لیتے کبھی بھولتے نہ تھے۔صحاح ستہ زبانی یاد تھی۔حتیٰ کہ آپ کے بارے میں مشہور تھا ''ان کل حدیث لا یعرف ابن تیمیہ فلیس بحدیث'' استدلال پیش کرتے تو آیات واحادیث کا انبار لگا دیتے، لکھنے بیٹھتے تو رات دن میں تفسیر فقہ، اصول فقہ اصول الدین، رد فلسفہ، رد اہل الملل والنحل کے کئی صفحات لکھ ڈالتے۔ (۳۴)

علامہ ابن الاثیر ابوالحسن علی بن محمد بن عبدالکریم بن الاثیر (متوفی ۶۳۰ھ) شیخ الاسلام کی مدح کرتے ہوئے لکھتے ہیں نصاریٰ، روافض اور دوسرے مخالفین کی تردید میں ایک مدت صرف کر ڈالی۔اگر آپ بخاری کی شرح یا قرآن عظیم کی تفسیر پر لگ جاتے تو اپنے کلام کے منظم موتیوں کے ہار اہل علم کی گردنوں میں پہنا دیتے، شیخ الاسلام کے بعض شیوخ کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔حصول علم کمال جدوجہد سے کیا۔ایک جماعت سے آپ نے پڑھا، حدیثوں کا انتخاب فرمایا۔بہت سے اجزاء اور سنن ابی داؤد قلمبند کیے۔رجال وعلل میں بحث ونظر کی اور ائمہ ناقدین اور علماء حدیث میں سے ہو گئے۔''اعیان الاثر'' میں مزید لکھتے ہیں' سنت آپ کی نوک زبان پر تھی اور علوم حدیث آپ کے دل گوشے میں پیوست تھے اور علماء کے اقوال آپ کی آنکھوں کے سامنے روشن تھے۔نہ میں نے اور نہ میرے علاوہ کسی اور نے ان کی مثل قوت استحضار دیکھی۔شواہد کے استخراج اور سرعت استحضار میں آپ کی نظیر نہیں مشکل سے ملے گی۔اس طرح حدیث کو اس کی اصل کی طرف منسوب کرنے میں کوئی اور آپ کا ہم پایہ نہیں۔ (۳۵)

ابن دقیق العید (تقی الدین ابوالفتح محمد بن علی مصری ۷۰۲ھ) فرماتے ہیں:

''ما رایت رجلا سائر العلوم بین عینیه یاخذ ما شاء منها ویترک ماشاء''

یہ الفاظ آپ نے شیخ الاسلام سے ملاقات کے بعد فرمائے تھے کہ انہیں ایک ایسا آدمی پایا کہ تمام علوم جس کی آنکھوں کے سامنے تھے، جو چاہتے لے لیتے اور جو چاہتے چھوڑ دیتے تھے اور حافظ جمال الدین بن یوسف بن عبدالرحمٰن مزی کا ترجمہ لکھنے کے بعد فرماتے ہیں: ''انہوں نے مجھے شیخ الاسلام تقی الدین سے ملاقات کا شوق دلایا میں نے انہیں ایسے لوگوں میں سے پایا جنہیں تمام علوم سے حظ وافر ملا تھا اور تمام سنن اور آثار کے بالاستیعاب حافظ تھے اگر تفسیر میں گفتگو فرماتے تو اس کے سرخیل لگتے تھے فقہ میں فتوٰی دیتے تو اس کے منتہی معلوم ہوتے اور حدیث کا مذاکرہ کرتے تو اس کے صاحب علم وروایت تھے۔ (۳۶)

''الواسطی عماد الدین ابو العباس احمد بن ابراھیم بن عبد الرحمن (۷۱۱ھ) فرماتے ہیں:

''فواللہ لم یر تحت ادیم السماء مثل شیخکم ابن تیمیۃ علما وعملا'' (۳۷)

---

(۳۳) مقدمہ شرح العقیدۃ 'ز' (۳۴) ایضاً 'ح'

(۳۵) مرعی بن یوسف' الکرمی' الکواکب' ۴۵: عبدالرحمن فریوائی' ڈاکٹر' السیرۃ العلمیۃ' الشیخ الاسلام ابن تیمیہ' ۲۱: ذیل طبقات الحنابلہ' ۳۹۲/۲ (۳۶) السیرۃ العلمیہ' ۲۶ بحوالہ اعیان الاثر' ۹۰: المنجد صلاح الدین' سیرت ڈاکٹر شیخ الاسلام' ۵۱

(۳۷) ابن حجر عسقلانی' حافظ' الدرر الکامنہ' ۱۵/۴

ابن مخلوف قاضی القضاۃ زین الدین علی بن مخلوف بن ناھض النواری المالکی (۷۱۸ھ) کہا کرتے تھے: ''ہم نے ابن تیمیہؒ سے زیادہ متقی کسی کو نہیں دیکھا۔ ہمارے لئے ان کے خلاف کسی کوشش کی گنجائش ہی نہیں رہی۔ جب بھی انہیں ہمارے اوپر قدرت حاصل ہوئی ہمیں معاف کر دیا''۔(۳۸)

ابن زملکانی کمال الدین محمد بن علی الانصاری (۷۲۸ھ) باوجود امام کے مخالفین کے فرماتے ہیں:

''کان ابن تیمیۃ اذا سئل عن فن من الفنون ظن الرای والسامع انه لایعرف غیر ذالک الفن وحکم ان احدالا یعرف مثله واجتمعت فیه شروط الاجتهاد علی وجهها''

شیخ صفی الدین ابو عمر بن ابی الحسین بن عبدالوھاب الانصاری الحنفی بن الحریری البخاری (۷۲۸ھ) فرماتے ہیں۔''اما ورعه فکان من الغایة التی ینتهی الیهالی الورع فما خالط الناس فی بیع ولا شراء ولا معاملة ولاتجارة ولا مشارکة ولا مزارعة ولا عمارة ولا کان ناظرًا او مباشرًا لمال وقف ولم یقبل جرایة ولا صلةلنفسه من سلطان ولا امیر ولا تاجر'' کسی سے کوئی نذرانہ تک وصول نہیں کرتے تھے۔(۳۹)

ان کے ایک معاصر حافظ یعمری ابن سید الناس ابوالفتح محمد بن ابی القاسم بن الحافظ ابی عمر محمد بن ابی بکر محمد بن احمد (۷۳۴ھ) فرماتے ہیں۔ برز فی کل علم وفن عن ابناء جنسه . (۴۰)

علامہ برزالی حافظ علم الدین ابو محمد قاسم بن محمد بن یوسف بن محمد الاشبیلی الدمشقی (۷۳۸ھ) کہتے ہیں۔ بہت بڑی جماعت نے ان سے حدیث کا سماع کیا انہوں نے خود بہت زیادہ پڑھا اور حدیث کی طلب کی بہت سی کتابیں نقل کیں اور سماع حدیث کرتے رہے جو کچھ بھی سنا اسے حفظ کر لیا اور فن حدیث کے تو سرخیل تھے احادیث کے حافظ تھے صحیح وسقیم میں امتیاز رکھتے تھے رجال حدیث کی گہری معرفت رکھتے تھے اور علم کے ماہر تھے نیز فرماتے ہیں آپ ایسے امام ہیں جن کے فضل وشرف اور دینداری پر اجماع ہے۔ آپ نے قرآن پڑھا اور اس میں مہارت حاصل کی، علوم عربیت واصول میں طاق تھے، تفسیر وحدیث کے علوم میں یکتا تھے اور ہر چیز میں آپ ایک ایسے امام تھے کہ آپ کے گرد راہ کو بھی نہیں پہنچا جا سکتا۔ حافظ جمال الدین ابوالحجاج یوسف بن الزکی عبدالرحمٰن بن یوسف بن علی المزی (۷۴۲ھ) کہتے ہیں۔ مارایت مثله ولا رای هو مثل نفسه ۔ کہ میں نے ان کی نظیر نہیں دیکھی اور نہ خود انہوں نے اپنا مثل دیکھا اور میں نے ان سے بڑھ کر کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کا عالم اور دونوں کی اتباع کرنے والا نہیں دیکھا۔

حافظ محمد بن احمد بن عبدالہادی بن یوسف بن محمد بن قدامہ (۷۴۴ھ) کہتے ہیں۔'' آپ نے بارہا مسند امام احمد کا سماع کیا کتب ستہ اور بہت سے اجزاء کا سماع بھی کیا آپ کے مسموعات میں سے معجم طبرانی کبیر بھی ہے اور آپ نے حدیث اور علوم حدیث سے شغف رکھا ان کی کتابیں پڑھیں اور انہیں قلم بند کیں اور مدتوں سماع کرتے رہے۔ حدیث کے آپ حافظ تھے۔ صحیح وسقیم کا امتیاز رکھتے تھے۔ رجال اسناد کی معرفت حاصل تھی اور اس فن میں ماہر تھے۔''(۴۱)

---

(۳۸) الکواکب الدریة ۱۴۳: ابن عبدالهادی' العقود الدریه ۲۸۳' حجازی' القاهره' س۔ن (۳۹) ایضاً

(۴۰) ابن تیمیه' علامه شیخ الاسلام' کتاب الایمان' ۱۱' السیرة ۷۳ (۴۱) ابن تیمیه' شرح العقیدة الاصفهانیه' مقدمه م الکواکب ۱۵۶

علامہ ذہبی حافظ شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن احمد بن عثمان الترکمانی (۷۴۸ھ) فرماتے ہیں

"شیخنا و شیخ الاسلام و فرید العصر علما و معرفة و شجاعة و ذکاء و تنویرا ربانیا و کرما و نصحا للامة و امرًا بالمعروف و ناهیًا عن المنکر" (۴۲)

حدیث کا علم حیثیت سے زیادہ حاصل کیا اور حدیث سے متعلق خوب لکھا۔ علم اسماء الرجال میں باریک بینی سے کام لیا ایسے نکات مستنبط کیے کہ عام مفسرین کی ان تک رسائی حاصل نہ تھی۔ کوئی فتوی دیتے تو کسی خاص مذہب کی پابندی کے ساتھ نہیں بلکہ دلائل کے ساتھ دیتے۔ علوم فلسفہ اور علم کلام میں خوب تحقیق کی اور غلط افکار کی تردید کی اور سنت کو واضح ترین دلائل کے ساتھ ثابت کیا اور اللہ نے جہاد کی توفیق ارزانی بخشی جس سے شام تاتار کی تباہی سے محفوظ رہا۔

علامہ ذہبی فرماتے ہیں۔

"و محاسنه کثیرة و هو اکبر من ان ینبه علی سیرته مثلی فلو حلفت بین الرکن و المقام لحلفت انی ما رایت بعینی مثله و انه ما رای مثل نفسه" (۴۳)

علامہ ذہبی فرماتے ہیں کہ سب سے بڑھ کر حافظ الحدیث جو میں نے دیکھے، وہ چار ہیں۔ ابن دقیق العید، الدمیاطی، ابن تیمیہ اور مزی ابن دقیق العیدان میں افقہ، دمیاطی، انساب کے ماہر ابن تیمیہ متن کو یاد رکھنے والے اور مزی اعرفھم بالرجال کسی مسئلہ پر دلالت کرنے والی آیات کے لیے سرعت استحضار میں، میں نے ان سے بڑھ کر کسی کو نہیں دیکھا یہی نہیں بلکہ انہیں متوازن احادیث کے استحضار اور ان کو ان کے مراجع کی طرف انتساب میں بھی ملکہ حاصل تھا گویا تمام مراجع ہر وقت ان کی نظروں کے سامنے اور نہایت لطیف اور شیریں عبارت میں ان کی نوک زبان پر ہوتے تھے۔ حدیث میں ان کے سماعات بہت زیادہ ہیں آپ کے شیوخ کی تعداد دو سو سے زیادہ ہے تفسیر میں آپ کی معلومات حد کمال تک ہیں حفظ حدیث رجال اسناد اور صحت وسقم روایات میں آپ کے درجہ تک نہیں پہنچا جا سکتا۔

آپ نے اسلاف کی کتابیں قلم بند کیں، مطالعہ کیا اور علوم اسناد و متن میں فائق و ممتاز ہوئے آپ نے درس بھی دیا، فتوی بھی تحریر کیا، کلام اللہ کی تفسیر بھی کی اور نہایت نادر کتابیں تصنیف فرمائیں۔ آپ نے بہت سے ایسے مسائل پر بھی رسائل تصنیف فرمائے جن کے سبب آپ کو مشکلات سے دوچار ہونا پڑا آپ انسان تھے خطائیں ممکن ہیں لیکن اس کے باوجود واللہ میری نظروں نے ان کی مثال نہیں دیکھی اور نہ خود انہوں نے اپنا مثل دیکھا آپ علوم دینیہ میں ایک معتبر امام تھے صحیح الذہن سریع الدرک اور تیز فہم تھے۔ آپ کے محاسن بہت زیادہ ہیں آپ فرط شجاعت و کرم سے متصف تھے کھانے پینے اور جماع کی لذتوں سے بے پرواتھے۔ علم کی اشاعت اس کی تدوین اور اس کے مقتضی پر عمل کے سوا آپ کے لیے کسی اور چیز میں لذت نہ تھی۔ مذاہب صحابہ و تابعین کی معرفت میں آپ کو ید طولیٰ حاصل تھا کسی مسئلہ پر کلام کرتے ہوئے اکثر مذاہب اربعہ کا ذکر فرماتے تھے معروف مسائل میں آپ نے ائمہ اربعہ کی مخالفت بھی کی ہے اور اس سلسلہ میں رسائل تصنیف فرمائے ہیں اور ان کے متعلق کتاب وسنت سے دلیلیں پیش کی ہیں۔

---

(۴۲) مقدمہ شرح العقیدة الاصفهانیة' ی' قول الذهبی من الهمری فی کتاب الایمان' ۱۲

(۴۳) مقدمہ 'ل' العقود الدریة' ۱۰

اسکندریہ کی دورِ اسیری میں صاحب ''سبعۃ'' نے آپ سے التماس کی کہ اپنی مرویات کی اجازت مرحمت فرمائیں اور ان کے اسماء تحریر فرمادیں تو شیخ الاسلام نے دس اوراق میں اپنے حافظہ سے مع اسانید کے انہیں تحریر فرمادیا جب کہ کوئی بڑا محدث بھی ان میں سے بعض کو بھی پیش کرنے سے عاجز رہ جائے۔ رجال اسناد، جرح و تعدیل، طبقات رواۃ، علوم و فنونِ حدیث، عالی و نازل، صحیح و سقیم اور حفظ متون میں آپ کو مہارت تامہ حاصل تھی۔ اس دور میں کوئی ان کے رتبہ کا نہیں تھا۔ (۴۴)

العمری احمد بن یحییٰ بن فضل اللہ القاضی (۷۴۹ھ) نے اپنی کتاب تاریخ مسالک الابصار فی ممالک الامصار میں آپ کی غایت درجہ تعریف کرتے ہوئے تحریر فرمایا:

''آپ حدیث کے محافظ تھے۔ اس کے صحیح و سقیم میں تمیز کرنے والے اور اس کے رجال کی معرفت اور مہارت رکھنے والے تھے۔ آپ کی تصانیف اور مفید تالیفات بہت زیادہ ہیں۔ نیز، حدیث، فقہ اور عقائد میں سیر حاصل فتاویٰ کثرت سے موجود ہیں اور کتاب وسنت سے رد بدعات پر بھی آپ کی تصانیف کثرت سے پائی جاتی ہیں اور کانت لہ القناطیر المقنطرة من الذهب والفضة فيهب ذٰلک باجمعه ويضعه عند اهل الحاجة في موضعه'' (۴۵)

اور ان کی بہادری اور شجاعت کو علامہ سراج الدین ابو حفص عمر بن علی بن موسیٰ بن الخلیل البغدادی الازجی البزار (۷۴۹ھ) بیان فرماتے ہیں:

''كان الشيخ اذا حضر في عسكر المسلمين في جهاد ورأى هلعًا من بعضهم اوجبنا شجعه وثبته، وكان اذا ركب الخيل يجول في العدوّ كاعظم الشجعان و يتقدم كغالب الفرسان.(۴۶)

الکتبی محمد بن شاکر بن احمد بن عبدالرحمٰن (۷۶۴ھ) نے فوات الوفیات میں لکھا ہے۔ مسندِ امام احمد کا سماع آپ نے بارہا کیا۔ اسی طرح معجم الطبرانی الکبیر اور دیگر بڑی مستند کتب احادیث اور اجزاء کا بھی سماع کیا۔ آپ نے حدیث کی طرف توجہ فرمائی۔ بہت سے لوگوں سے پڑھا اور سالوں سماع کرتے رہے۔ آپ نے ایک مجلس میں میلانات بھی پڑھی۔ اسے قلمبند کیا اور اس کا انتخاب فرمایا۔ اسی طرح روایت حدیث کے سلسلہ اسانید سے متعلق کتابیں بھی نقل کیں۔ (۴۷)

امام تقی الدین سبکی ابو البقاء محمد بن عبدالبر بن یحییٰ بن علی بن تمام السبکی (۷۷۷ھ) فرماتے ہیں:

''فالمملوک يتحقق كبر قدره و ذخارة بحره وتوسعه في العلوم الشرعيه والعقلية وفرط ذكاله واجتهاده''(۳۸)

---

(٤٤) مقدمه 'ل' العقود الدرية' ١٠ (٤٥) الذهبي' تذكرة الحفاظ' ٢٧٧/٤

(٤٦) مقدمه'ط' بحواله معجم الشيوخ للذهبي' الشهادة الذكيه' ٤٠: الرد الوافر' ٧٠' العقود' ٢٤' الدرر' ١٥٨/١

(٤٧) مقدمه "ط" بحواله معجم الشيوخ للذهبي بالشهادة الذكيه / ٤٠، الردالوافر / ٧٠ ، العقود /٢٤, الدرر: ١ /١٥٨

(٤٨) مجموع الدرر / ٢ ٣٢-٨٨ ، العقود /٢٣، الشهادة الذكيه / ٤٠، السيرة العلمية / ٢٠، المعجم المختص/٧

ابن رجب حافظ، عبدالرحمٰن بن احمد ابن رجب (متوفی ۷۹۵ھ) لکھتے ہیں۔

''آپ نے ابن عبدالدائم القاسم الاربلی، مسلم بن غیلان، ابن ابی عمر فخر اور دیگر بہت سے شیوخ سے سماع کیا۔ خود کثرت سے مطالعہ کیا اور سنن ابی داؤد کو نقل کیا۔ بہت سے اجزاء پڑھے، بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ درس دیا، فتویٰ دیا اور معاصرین سے ممتاز مقام حاصل کیا۔ سرعت استحضار، قوت قلبی، علم منقول و معقول میں وسعت اور مذاہب سلف وخلف کی اطلاع میں اعجوبۂ روزگار تھے۔ (۴۹)

حافظ ابن حجر احمد بن علی بن محمد الکنانی (۸۵۲ھ) الدرر الکامنہ میں فرماتے ہیں:

''شیخ کی امامت کی شہرت آفتاب سے بڑھ کر ہے اور شیخ الاسلام کا جو لقب آپ کو اپنے زمانہ میں دیا گیا تھا۔ آج بھی نیک لوگوں کی زبانوں پر باقی ہے جو انصاف سے پہلو تہی کرتا ہو کتنا غلط کیش ہے۔ ایسا شخص جس نے آپ کی لغزشیں اچھالنا اپنا شغل بنالیا ہو۔ اللہ تعالیٰ ہی سے سوال ہے کہ ہمارے نفس کے شر سے ہمیں محفوظ رکھے اور اپنے فضل واحسان سے ہمیں اپنی زبانوں کی سئیات سے بچائے۔ اس شخص کی امامت کے لئے صرف یہی ایک دلیل کافی ہے۔ جس کی طرف حافظ شہیر علم الدین البرزالی نے اپنی تاریخ میں اشارہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں، اسلام میں کسی کے جنازہ پر وہ اجتماع نہیں ہوا جو شیخ تقی الدین کے جنازہ پر ہوا۔ امام احمد کا جنازہ بہت عظیم تھا۔ لاکھوں افراد اس میں شریک ہوئے تھے لیکن اگر دمشق میں بھی بغداد کی طرح کثیر افراد ہوتے یا اس سے بھی کئی گنا زیادہ ہوتے تو ان میں سے کوئی بھی شخص تقی الدین کے جنازہ میں حاضر ہونے سے پیچھے نہ رہتا نیز بغداد میں تھوڑی تعداد کو چھوڑ کر تمام لوگ امام احمد کی امامت کے معتقد تھے اور اہل بغداد اور خلیفہ وقت اس وقت آپ سے غایت درجہ محبت اور آپ کی تعظیم کرتے تھے۔ اس کے برخلاف امام ابن تیمیہؒ کا جب انتقال ہوا تو امیر البلد غائب تھا۔ شہر کے اکثر فقہاء آپ کے خلاف تھے۔ آپ کے خلاف ان کے تعصب ہی کا نتیجہ تھا کہ آپ محبوس ہو کر قلعہ میں وفات پاگئے۔ اس کے باوجود آپ کے جنازہ میں حاضری اور آپ پر اظہار افسوس سے بجز تین شخصوں کے کوئی شخص پیچھے نہ رہا اور یہ تینوں بھی عوام کی طرف سے اپنی جان کے اندیشے سے پیچھے رہ گئے۔ اس عظیم اجتماع کا باعث صرف آپ کی امامت اور برکت کا اعتقاد تھا۔ کسی سلطان یا دوسرے کی حاضری اس کا سبب نہیں تھا۔ نبی ﷺ سے صحیح طریق سے ثابت ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ''انتم شهداء الله فی الارض'' تم لوگ زمین میں اللہ کے گواہ ہو۔ (۵۰)

---

(۴۹) سراج الدین ابو الحفظ، الرد الوافر، ۲٦٤　(۵۰) الدرر الکامنہ، ۳٤

اصول وفروع کے کچھ مسائل کے متعلق بارہا علماء کی جماعت نے شیخ تقی الدین کے خلاف محاذ آرائی کی اور دمشق وقاہرہ میں اس کے سبب سے متعدد مجالس کا انعقاد ہوا۔ لیکن اہل حکومت کے خلاف شدید تعصب کے باوجود ان میں سے کسی سے بھی یہ بات ثابت نہیں کہ آپ نے زندقہ یا قتل کا فتویٰ صادر فرمایا ہو بلکہ آپ کے علمی مقام کے معترف ہو گئے کہ واقعی آپ شیخ الاسلام ہیں۔۔۔ یہ ضرور ہوا کہ ان کے تعصب کے نتیجہ میں انہیں قاہرہ، پھر اسکندریہ میں قید کر دیا گیا۔ اس سب کے باوجود ان کی وسعت علم، کثرت زہد وورع، سخاوت وشجاعت، نصرت اسلام اور کھلے چھپے اللہ سے دعا صفات کے معترف ہیں۔ آپ لاریب شیخ الاسلام تھے اور جن مسائل پر آپ کی مخالفت کی گئی، انہیں آپ پورے ثبوت اور دلائل کے ساتھ بیان کرتے تھے اور نہ ہی دلیل قائم ہو جانے کے بعد عناداً آپ ان پر اصرار کرتے بلکہ رجوع کر لیا کرتے تھے۔ یہ آپ کی تصانیف اس پر شاہد ہیں جو قائلین تجسیم کے رد اور ان کے تبری سے پر ہیں۔ اس کے ساتھ ہی آپ بشر تھے اور خطا وصواب انسان کی سرشت میں داخل ہے۔ جن مسائل میں آپ مصیب ہیں ان کی تعداد زیادہ ہے اور ان سے استفادہ کیا جائے گا اور ان کے سبب سے وہ رحم کے مستحق ہیں اور جن مسائل میں آپ سے خطا ہوئی ہے۔ ان میں آپ کی تقلید نہیں کی جائے گی بلکہ آپ کو معذور سمجھا جائے گا کیونکہ ان کے دور کے ائمہ نے شہادت دی ہے کہ اجتہاد کے اسباب ان میں مجتمع تھے۔ یہاں تک کہ ان کے خلاف سخت ترین تعصب رکھنے والے اور آپ کو تکلیف پہنچانے کے لئے سب سے زیادہ کوشش کرنے والے شیخ کمال الدین الزملکانی نے بھی اس کی شہادت دی ہے۔ اس طرح شیخ صدر الدین ابن الوکیل نے بھی شہادت دی ہے۔ جن کے علاوہ کوئی اور آپ سے مناظرہ کے لئے نہیں ٹک سکا اور سب سے عجیب بات یہ ہے کہ آپ روافض، حلولیہ اور اتحادیہ جیسے اہل بدعت کا سب سے بڑا مقابلہ کرنے والے تھے اور اس بات میں آپ کی تصانیف بہت زیادہ اور بہت معروف ہیں اور ان کے متعلق آپ کے فتاویٰ کا تو شمار نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا علم سے شغل رکھنے والے کے لئے لازم ہے جب کہ وہ عقل رکھتا ہو کہ اس شخص کی مشہور تصانیف میں اس کے کلام کو غور سے پڑھے یا اہل نقل میں سے جو لوگ قابل اعتماد ہیں ان کی زبانوں سے نکلے ہوئے کلمات کو سنے۔ پھر جو قابل انکار ہو اسے الگ کر دے اور خیر طلبی کی نیت سے اس سے بچے اور جن امور میں اس نے صحت کو پا لیا ہے۔ ان کے لئے ان کے فضائل کی تعریف کرے جیسا کہ یہ علماء کا معروف طریقہ ہے۔ شیخ ابن تیمیہ کے اگر کوئی مناقب نہ ہوتے تو صرف ان کے مشہور شاگرد شیخ شمس الدین ابن قیم الجوزیہ جو مفید تصانیف کے مالک ہیں جن سے مخالف اور موافق سب نے استفادہ کیا ہے۔ ان کی عظمت شان کے لئے اور کون سی بڑی دلیل ہوتی جبکہ مختلف علوم میں ان کے تفوق اور امتیاز کی شہادت حنابلہ کے علاوہ ان کے دور کے ائمہ شافعیہ اور دوسرے لوگوں نے بھی دی ہے بلکہ ضروری ہے کہ ایسے شخص کو خوف دلایا جائے کہ وہ حق کی طرف رجوع کرے اور صداقت کا یقین کرے۔(۵۱)

آپ کے مشہور شاگرد

آپ کی کتب کے علاوہ آپ کی علمیت کا اندازہ آپ کے قابل ترین شاگردوں سے بھی ہوتا ہے کہ یہ شاگرد اپنے اپنے علم وفن کے میدان میں امامت اور علامہ کا درجہ رکھتے ہیں جیسے

☆ ابراهيم بن احمد بن هلال بن بدر، القاضي برهان الدين الزرعي الحنبلي (۶۸۸ . ۷۴۱ھ)

☆ الشيخ ابراهيم بن منير الصابح البعلبكي (۷۲۵ھ)

---

(۵۱) الکواکب ۱۴۶

☆ عماد الدین ابو العباس احمد بن ابراهیم بن عبدالرحمٰن بن مسعود بن عمر الواسطی الزاهد (۶۵۴.۷۱۱ھ)

سیرت ابن اسحاق کا خلاصہ بعنوان ''تہذیب ابن ہشام'' لکھا اور سیرت اور سنن و آثار کا خصوصی مطالعہ تھا۔

☆ والشیخ الامام جمال الاسلام، صدر الائمه الاعلام شیخ الحنابلته المشهور بابن القاضی الحنبلی شرف الدین

☆ ابو العباس احمد بن الحسن ابن عبدالله بن ابی عمر بن محمد بن ابی قدامته الحنبلی (۶۹۳.۷۷۱ھ)

☆ تقی الدین احمد بن المعلم بن محمود الحرانی الدمشقی الحنبلی (۶۹۴.۷۴۲ھ)

☆ عبدالله بن الحسنی بن الحسین الحمیری (م ۷۰۱ھ)

☆ احمد بن مری الحنبلی کان یعظ الناس علی طریقته شیخ الاسلام، کان حیافی سنة ۷۲۵ھ

☆ وابن بکار النابلسی الامام شهاب الدین ابو العباس احمد بن مظفر ابن ابی محمد بن مظفر بن بدر بن الحسن بن مفروج بن بکار ابن النابلسی (۶۷۵.۷۵۸ھ) مخلوق اور کسی بھی نبی کا استغاثہ جائز نہیں کہتے تھے

☆ وابن فضل الله العمری . الامام احمد بن یحیی بن فضل الله القاضی شهاب الدین ابو العباس ابن القاضی

ابی المعالی القرشی العدوی (۷۰۰-۷۴۹ھ) (۵۲)

وفات

امام صاحب نہایت عزم و استقلال کے ساتھ اپنے فرائض کی بجا آوری میں منہمک تھے کہ حاسدوں کی ریشہ دوانیوں سے آپ کو ایک قدیم فتویٰ کی بناء پر جیل میں ڈال دیا گیا۔ غور و فکر خیالات و نظریات پر پابندی عائد کر دی گئی۔ قلم و قرطاس چھین لئے گئے۔ یہ عظیم جلیل القدر مصلح کوئلوں سے جیل کی دیوار پر قلبی واردات قلمبند کرتا رہا اور جب یہ بھی سامان ختم ہو گیا تو تلاوت قرآن پاک کا شغل جاری رکھا بالآخر بیس دن بیمار رہنے کے بعد بوقت سحر جب کہ آپ کی زبان پر یہ الفاظ جاری تھے فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر اس دار فانی سے ۲۰ ذیقعد ۷۲۸ھ بمطابق ۱۳۲۷ء کو اس دار فانی سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہو گئے۔ اللھم اغفرہ وارحمہ۔ آپ کی نماز جنازہ تین بار ادا کی گئے۔ پہلی دفعہ قلعہ کے اندر محمد بن تمام، دوسری مرتبہ جامع میں علاؤ الدین الخراط اور تین بار ادا کی گئی اور وسیع میدان میں آپ کے بھائی زین الدین عبدالرحمٰن کی امامت میں ادا کی گئی۔ (۵۳)

---

(۵۲) الدرر الکامنه، ۳٤

(۵۳) البدایة والنهایة ۱٤/٤٣

خلاصہ

۶۶۱ھ پیدائش، ۱۰/ ۶۶۷ھ والد کے ہمراہ دمشق ہجرت کی، ۶۶۹ھ تعلیم حاصل کی۔ سب سے پہلا سماع ابن عبدالدائم سے کیا اور اخری ۶۶۹ھ میں، ۶۸۲ھ میں والد کا انتقال ہوا، ۶۸۳ھ والد کی جانشینی اور پہلا درس، ۶۸۴ھ باقاعدہ درس دینا شروع کیا ۶۹۰ھ حکومت وقت کی طرف سے پیش کردہ عہدہ قضاء کو ٹھکرادیا نیز صفات الٰہیہ پر لیکچر دیا۔ ۶۹۲ھ حج بیت اللہ، ۶۹۳ھ آنحضرت ﷺ کی شان میں ایک نصرانی کی گستاخی کے جواب میں کتاب ''الصارم المسلول علی شاتم الرسول'' لکھی جس پر آپ کو گرفتار کیا گیا تاکہ نصرانی کو قتل سے بچایا جاسکے۔ لیکن نصرانی آپ کا بیان سن کر مسلمان ہوگیا، ۶۹۴ھ قید سے رہائی، ۶۹۵ھ کو شیخ الحنابلہ زین الدین ابن المنجیؒ کی جانشینی کا شرف حاصل ہوا اور درس وتدریس کا آغاز کیا، شوال ۶۹۷ھ کو جہاد پر زور دیا اور رسالہ ''العقیدہ الواسطیہ'' تحریر کیا، ۶۹۸ھ جہاد میں باقاعدہ شرکت کی اور فتوی حمویہ شائع کیا، ۳ ربیع الاخر ۶۹۹ھ تاتاری سلطان قازان سے ملاقات کی اور ۲۰ شوال کو جمال الدین آقوسی الافرم کے لشکر میں شامل ہوکر جہاد میں حصہ لیا، جبال جردان اور کسروان پر چڑھائی کی اسی سال قازان سے عدل وانصاف کی خوبیاں بیان کرنے کے ساتھ سلمیہ کے قریب وادی الخزندار کے متعلق بات چیت کی، ۷۰۰ھ جہاد پر تقریر کی اور ترغیب دی اور مصر جاکر ملک ناصر کو جنگ پر آمادہ کیا یہ سال آپ کا جہاد میں مصروفیت کا تھا، نیز شام کے نائب سلطنت سے ملاقات کی اور جہاد سے متعلق بات چیت کی، شوال ۷۰۱ھ کو یہود سے جزیہ کے متعلق بات چیت کی۔

۷۰۲ھ لڑائی کی مدت تک روزہ نہ رکھنے کا فتوی دیا اور خود بھی افطار کیا اور جعلسازی سے متعلق بات چیت کی جس نے ایک جھوٹا خط آپ کی طرف منسوب کیا تھا جو اصل تاج الناد یلی نے لکھا تھا جس میں تاتار کو شام پر چڑھائی سے متعلق تذکرہ تھا اس سال آپ نے جہاد میں حصہ لیا، ۷۰۳ھ جہاد میں فتح سے متعلق آپ کی پیشین گوئی پوری ہوئی، ۷۰۴ھ ملک ناصر کو خط لکھا فتح پر مبارک باد دی اور دعوت اسلام پر آمادہ کیا۔ ماہ رجب میں بہت سے جھوٹے لوگوں نے آپ کے ہاتھ پر توبہ کی، ۷۰۵ھ میں اہل بدعت سے مناظرہ ہوا اور ان کی تردید میں متعدد رسائل تحریر کیے اور جہاد میں بھی حصہ لیا ماہ رجب میں عقیدۃ واسطیہ سے متعلق بحث ہوئی اور تین مجلسیں منعقد ہوئیں جن میں آپ فاتح رہے مخالفین نے شکست کھائی، ۷۰۷ھ میں آپ کو جیل ڈال دیا گیا اور مختلف جیلوں میں منتقل ہوتے رہے۔ اس دوران رہائی بھی ملتی رہی اور جیل بھی، شوال میں ابن عربی کی مخالفت کی وجہ سے امام پر عطاء اللہ الاسکندرانی نے دعوی دائر کردیا۔ آپ کو اسکندریہ یا دمشق کے بارے اختیار دیا گیا ورنہ قید۔ آپ نے قید میں رہنے کو ترجیح دی یہ نصر المنجی کے اشارے پر ہوا ۷۰۹ھ اسکندریہ تشریف لے گئے جہاں وحدۃ الوجود کے قائلین صوفیاء کا دور دورہ تھا۔

یہاں امام صاحب نے ان کا ڈٹ کر مقابلہ کیا اس کے بعد اسی سال آپ کو اسکندریہ سے قاہرہ لایا گیا۔ شاہ مظفر سے شاہ ناصر کو حکومت ملی اس نے آپ کی بڑی عزت کی، ۷۱۱ھ امام صاحب پر بزدلانہ حملہ ہوا۔ سلطان ناصر کے ہمراہ تاتاریوں کا مقابلہ کرنے کے لیے نکلے ذوالقعدہ کو واپس دمشق تشریف لائے اور حسب سابق علمی کاموں میں مشغول ہوگئے، ۷۰۵ھ سے ۷۱۲ھ تک آپ مصر میں رہے اور جیل کے اندر آپ نے کچھ کتابیں لکھیں، جیسے کتاب الاستقامہ، منہاج السنۃ ۷۱۰ھ میں التعلیل، تفسیر سورہ اخلاص، رسالہ لیس کمثلہ شئی، درء تعارض العقل والنقل اور الرد علی المنطقیین ۷۱۲ھ میں دمشق لائے گئے اور آپ نے جہاد میں حصہ لیا اس کے بعد آپ دارالسکریہ میں ملازم ہوئے، ۷۱۶ھ میں آپ کی والدہ کا انتقال ہوگیا، ۷۱۸ھ میں فتوی دینے سے آپ پر پابندی لگادی گئی، ۷۱۹ھ میں سلطان کی طرف سے فرمان صادر ہوا جس میں شیخ الاسلام کو فتوی دینے سے منع کردیا جبکہ

آپ لڑائی پر جتے رہے، ۷۲۰ھ میں قید و بند کا سلسلہ شروع ہوا، ۷۲۱ھ میں سلطان ناصر کے فرمان پر رہائی ہوئی۔ کچھ عرصہ سکون ملا مگر ۷۲۶ھ میں آپ کی آزادی سلب کر لی گئی اور جیل پہنچا دیے گئے۔ آپ کے ساتھ آپ کے شاگرد حافظ ابن قیم کو بھی قید کیا گیا۔ قید کے دوران مختلف رسائل و کتب آپ نے تحریر کیں، ۷۲۸ھ میں تحریر و مطالعہ کا سارا سامان چھین لیا گیا تو آپ کوئلہ سے تحریر کرتے رہے۔ ۲۰ شوال ۷۲۸ھ میں آپ اس دنیائے ناپائیدار سے رخصت ہو گئے۔

باب دوم

علمِ کلام کا تفصیلی، تاریخی تعارف

فصل اول

علمِ کلام کا تفصیلی تعارف، تعریف، موضوع، غرض و غایت وغیرہ

فصل دوم

امام ابنِ تیمیہؒ کا کلامی منہج

فصل اول

علم کلام کا تعارف

علم کلام کی اب تک جتنی تعریفیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے بعض تو اس کے موضوع کے اعتبار سے ہیں بعض غرض وغایت کے اعتبار سے اور بعض اس کے نتیجہ وثمرہ کے اعتبار سے ہیں۔ منطقی اعتبار سے یہ تعریف حقیقی تعریف نہیں بلکہ تعریف بالرسم کہلاتی ہے یعنی شي کی حقیقت کی بجائے شي خصوصیات کا پتہ چلتا ہے۔ حد حقیقی کے لئے کسی فن کے تمام مسائل اور ابحاث کی مکمل معرفت شرط ہے جبکہ تعریف بالرسم کے لئے شرط نہیں۔ چنانچہ علم کلام کی جو مختلف تعریفیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے چند ایک یہ ہیں۔

امام ابوحنیفہ(۱۵۰ھ) فرماتے ہیں:

"الفقه الاكبر هو معرفة النفس عن الادلة مايصح لها وما يجب عليها من العقائدالدينية". (۱)

فقہ اکبر یا علم کلام سے مراد دلائل سے ان دینی عقائد کو پہچاننا جو انسان پر واجب (فرض) اور اس کے لیے مفید ہیں جو صحیح ہوں غلط نہ ہوں۔ ابونصر فارابی(۳۳۹ھ) فرماتے ہیں:

"صناعة الكلام يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والافعال المحدودة التى صرح بها واضع الملةو تزييف كل ما خالفها"

اس سے انسان کو شارع سے ثابت شدہ افعال وآراء کو ثابت کرنے اور اس کے مخالف کی کمزوری ثابت کرنے کی قدرت حاصل ہوتی ہے۔(۲)

امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

"انما مطلوبه'حفظ عقيدة اهل السنة وحراستهاعن تشويش اهل البدعة"(۳)

علم کلام کا مقصد اہل سنت کے عقیدہ کی حفاظت اور اہل بدعت کی ملاوٹ سے صاف کرنا ہے۔ ابنِ خلدون (عبدالرحمٰن) علم کلام کی تعریف بایں الفاظ بیان کرتے ہیں:

"انه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بادلتهاالعقلية والرد على شبه المنحرفين المبتدعة عن اعتقادات مذاهب السلف واهل السنة"(۴)

---

(۱) البياضي ، كمال الدين احمد الحنفى ، اشارات المرامن عبارات الامام /۲۸،۲۹، مصطفى البابى الحلبى القاهره ۱۹۴۹ء

(۲) الفارابى ابو نصر ، احصاء العلوم /۶۹ـ۷۰،الانجلو المصريه القاهره ۱۹۶۸ء

(۳) الغزالى ابو حامد محمد بن محمد ، المنقذمن الضلال/۱۳۲، القاهره ۱۹۶۲ء

(۴) ابن خلدون :المقدمه /۴۰۰ ، المكتبة التجاريةالكبرىٰ مصر ، (س ـ ن)

سلف اور اہل سنت کے عقائد ایمانیہ کے اثبات پر مناظرانہ قوت کا نام علم کلام ہے۔

قاضی بیضاوی اشعری اس کی تعریف کرتے ہیں:

"علم یقتدر معه علی اثبات العقائد الدینیة بایراد الحجج علیها ودفع الشبه عنها" مفہوم وہی ہے جو اوپر بیان ہو چکا ہے۔ (۵)

عضدالدین ایجی فرماتے ہیں:

"الکلام علم یقتدر معه علی اثبات العقائد الدینیة علی الغیر بایر ادا الحجج ودفع الشبه" (۶)

علامہ تفتازانی سعدالدینؒ لکھتے ہیں:

"العلم با لقواعد الشرعیة الاعتقادیة المکتسبة من ادلتها الیقینیة وما یجب ان یثبت له من صفات وما یجوز ان یوصف به وما یجب ان ینفیٰ عنه وعن الرسل "(۷)

محمد عبدہؒ فرماتے ہیں:

"علم یبحث فیه عن وجود اللّٰه ومایجب ان یثبت له من صفات وما یجوز ان یوصف به وما یجب ان ینفیٰ عنه وعن الرسل لاثبات رسالتهم" (۸)

یعنی جس علم سے اللہ کا وجود، رسولوں کی رسالت کا اثبات کیا جائے۔

شیخ تھانویؒ کشاف میں فرماتے ہیں:

"هو علم بامور یقتدر معه قدرة تامة علی اثبات العقائدالدینیةعلی الغیر والزامها ایاه بایرادالحجج ودفع الشبه عنهاالی انتفاء المانع(۹)

ان تمام تعریفات میں ایک چیز مشترک ہے کہ علمِ کلام میں عقائد دینیہ کو دلائل عقلیہ کے ساتھ ثابت کیا جاتا ہے اور عقائد سے متعلق شکوک وشبہات اور اعتراضات کو ختم کیا جاتا ہے۔ اور عبدالحمید عز العرب ان تمام تعریفوں کے پیش نظر اپنی طرف سے علم کلام کی تعریف کرتے ہیں۔

" علم الکلام یتضمن بیانا للعقائد الدینیة وتا ئید الها

---

(۵) علامہ بیضاوی، طوالع الانوار بشرح المرعشی ۴/

(۶) عضدالدین الایجی المواقف بشرح الجرجانی قسطنطنیه ۱۳۸۶ھ

(۷) سعد الدین عمر بن محمد التفتازانی، شرح المقاصد/۶۲

(۸) محمد عبده، رسالة التوحید، دار المعارف مصر، ۱۹۶۰

(۹) محمد علی بن علی التهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون: ۱/۲۳، کلکته ۱۸۶۲ء

بالبراهین العقلیة" (۱۰)

ان تمام تعریفات میں ایک بات مشترک ہے کہ علم کلام میں عقائد دینیہ کو دلائل عقلیہ کے ساتھ ثابت کیا جاتا ہے اور عقائد سے متعلق شکوک وشبہات اور اعتراضات کو ختم کیا جاتا ہے۔ علم کلام کی تعریف جو امام ابی حنیفہ سے نقل کی گئی ہے اس سے چار چیزوں پر روشنی پڑتی ہے۔ جس علم میں عقائد سے بحث کی جاتی ہے، جس کا نام امام صاحب نے "الفقہ الاکبر" رکھا ہے اس کا مرتبہ تمام علوم فقہ سے زیادہ ہے۔ جن میں دینی (عملی اور فروعی) احکام سے بحث ہوتی ہے، براہ راست معرفۃ الہیہ سے بحث نہیں ہوتی اس لئے علم کلام کو اصل اور فقہ کو فرع کہا جاتا ہے۔ یہ کہ دونوں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں دونوں کی شرعی حیثیت مختلف ہے اول کو "الفقہ الاکبر یا علم کلام اور دوسرے کو صرف "الفقہ" کہا جاتا ہے۔ یہ کہ دونوں احکام صحیح اور واضح دلیل پر مبنی ہوتے ہیں، خواہ یہ دلیل اور حجت شرعی ہو یا عقلی مستنبط من الشرع یا اس کے ساتھ متفق اسے امام صاحب معرفۃ النفس بما یصح لها وما یجب علیها سے تعبیر کرتے ہیں۔ جس کی وضاحت بیاضی نے بایں الفاظ کی ہے:

"الفقه الاکبر هو معرفة النفس عن الادلة مایصح لها ومایجب علیها من العقائد الدینیة" (۱۱)

اس تعریف کے اعتبار سے احکام شرعی دو طرح کے ہوئے "اعتقادی" اور "عملی"۔ اس تعریف کے اثرات دیگر احناف متکلمین پر بھی پڑے چنانچہ علامہ ماتریدی حنفی (۵۲۰ھ) اپنی کتاب عقائد حنفیہ اور علامہ تفتازانی اس کی شرح میں فرماتے ہیں:

"ان الاحکام الشرعیة منها مایتعلق بکیفیة العمل وتسمی فرعیة وعملیة ومنها مایتعلق بالاعتقاد وتسمیٰ اصلیة واعتقادیة وقد سموا مایفید معرفة الاحکام العملیة عن ادلتها التفصیلة بالفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها التفصیلیة بالکلام" (۱۲)

علامہ کمال الدین بن الہمام اپنی کتاب "المسایرہ" میں فرماتے ہیں:

"والکلام هو معرفة النفس ماعلیها من العقائد المنسوبة الی دین الاسلام عن الادلة اور اس کی شرح المسامرہ میں کمال الدین بن ابی شریف صاف فرماتے ہیں کہ: "ان هذا التعریف ماخوذ من قول ابی حنیفة" (۱۳)

ابونصر فارابی نے علم کلام کی جو تعریف کی ہے "المدخل الی دراسۃ علم الکلام" کے مصنف نے مزید بھی نقل کیا ہے، یعنی

وهذا ینقسم الی جزئین ایضا جزء فی الآراء وجزء فی الافعال وهی غیر الفقه لان الفقه یاخذ الاراء والافعال التی صرح بها واضع الملة مسلمة

---

(۱۰) عبدالحمید علی عزالعرب، علم التوحید عند خلص المتکلمین/۴۳، ۱۴۰۷ھ، ۱۹۸۷ء

(۱۱) اشارات المرام للبیاضی/۳۰

(۱۲) تفتازانی، عمر ابن مسعود، شرح العقائد النسفی/۴،

(۱۳) کمال الدین ابی شریف و کمال ابن همام، المسامره شرح المسایره/۱۰، طبع السعادة القاهره

ویجعلها اصولاً فیستنبط منها الاشیاء اللازمة عنها والمتکلم ینصر الاشیاء
التی یستعملها الفقیه اصولاً من غیر ان یستنبط منها اشیاء اخر. (۱۴)

یعنی فقہی آراء اور افعال سے اور چیزیں مستنبط کی جاتی ہیں، جب کہ علم کلام سے اس سلسلہ میں مدد لی جاسکتی ہے۔ کوئی چیز مستنبط نہیں کی جاتی۔ اس تعریف میں علم کلام و علم فقہ میں فرق بیان کیا گیا ہے، لیکن وہ فرق نہیں جو امام ابوحنیفہ کا ہے۔ فارابی نے ایک اور اعتبار سے فرق بیان کیا ہے کہ تمام علوم دو حصوں میں تقسیم ہیں بعض دینی علوم ہوتے ہیں کہ جن میں تسلیم شدہ دلائل سے مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے۔ دوسرے وہ علوم ہوتے ہیں جن میں دلائل سے دینی عقائد اور احکام کو ثابت کیا جاتا ہے اور اس بارے عقلی دلائل سے شکوک وشبہات کا قلع قمع کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اس تعریف میں فارابی نے علم کلام کے دو پہلوؤں کو بیان کیا ہے۔ ایجابی پہلو اور سلبی پہلو، ایجابی پہلو سے علم کلام میں عقائد کو عقلی اور نقلی دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے اور سلبی پہلو سے مخالف کے شکوک وشبہات، اعتراضات، تناقضات کو رفع کیا جاتا ہے۔ اس تعریف کا امام غزالی اور ابن خلدون کے علم کلام میں گہرا اور غالب رنگ نظر آتا ہے۔ البتہ امام غزالی کے علم کلام میں سلبی پہلو کا زیادہ غلبہ ہے جبکہ ابن خلدون نسبتاً دونوں پہلوؤں (ایجابی وسلبی) کو جمع کرتے ہیں نیز معتزلہ کے ہاں بھی فارابی کے فلسفی علم کلام کا غلبہ ہے چنانچہ ابوحیان توحیدی (۴۰۰ھ) علم کلام اور فقہ میں فرق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اما الفقه فانه دائر بین الحلال والحرام وبین اعتبار العلل فی القضایا
والاحکام واما علم الکلام فانه باب من الاعتبار فی اصول الدین
یدور النظر فیه علی محض العقل فی التحسین والتقبیح والاحالة
والتصحیح" (۱۵)

علم فقہ میں حلال وحرام اور احکام کی علتوں سے بحث ہوتی ہے جبکہ علم کلام میں اصول دین کے بارے عقلی دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔ (۱۶)

امام غزالیؒ (۵۰۵ھ) نے جو علم کلام کی تعریف کی ہے اس کے ساتھ یہ فرمایا کہ جب یہ علم معرض وجود میں آیا اور اس میں عرصہ دراز تک غور وخوض ہوا اور حقیقی امور میں بحث اور جواہر واعراض اور ان کے احکام میں غور وخوض ہوا لیکن سنت کی حفاظت سے تجاوز کیا گیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ متکلمین بھی مکمل طور پر اپنا مقصد حاصل نہ کر سکے۔ آپؒ فرماتے ہیں کہ یہ صرف میری ہی تحقیق نہیں بلکہ اور ماہرین بھی اسی نتیجہ پر پہنچے ہیں۔ امام غزالیؒ کی اس بیان سے علم کلام کے دو پہلو واضح ہوتے ہیں۔ عقائد کا دلائل سے اثبات اور شکوک وشبہات سے تحفظ چنانچہ "المنقذ من الضلال" میں فرماتے ہیں۔

"اختلف الناس فی العلم الذی فرض فرض علی کل مسلم فقال

---

(۱۴) الفارابی، احصاء العلوم/۶۹-۷۰

(۱۵) مصطفی عبدالرزاق التمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة/۲۵۸ مذکریا ابراهیم/۴۰، مطبع للتالیف والترجمة والنشر، ۱۳۸۶ھ

(۱۶) الغزالی الاحیاء: ۱/۱۴-۱۵،

المتکلمون " ھو علم الکلام اذبہ یدرک التوحید ویعلم ذات اللہ سبحانہ و صفاتہ"(۱۷)

اس کے بعد ساتویں صدی ہجری سے لے کر نویں صدی ہجری تک (جس میں امام ابن تیمیہ کا دور بھی شامل ہے) بہت سی تعریفیں کی گئیں ہیں۔ بنیادی طور پر ان تمام تعریفوں میں دونوں پہلوؤں کو مدنظر رکھا گیا ہے یعنی ایجابی اور سلبی۔ قاضی بیضاوی نے دونوں پہلوؤں کا ذکر کیا ہے اور علامہ ایجی (۷۵۶ھ) نے جو تعریف کی ہے، اس میں عقائد سے مراد "اعتقاد دون العمل" ہے اور دینیہ سے دین محمد ﷺ ہے۔ خاص جماعت اہلسنت مراد نہیں بلکہ اہل شیعہ اور معتزلہ وغیرہ بھی اس میں داخل ہیں کیونکہ کسی نہ کسی طرح سے (اگر چہ خطاء سہی) یہ بھی دین محمد ؐ کی طرف منسوب ہیں۔(۱۸)

علامہ جرجانی (۸۱۶ھ) نے ایک اعتبار سے فقہ اور کلام کو اور دوسرے اعتبار سے کلام اور فلسفہ کو ملا دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"الفقہ ھو العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ المکتسبۃ من ادلتھا التفصیلیۃ والکلام علم یبحث فیہ عن ذات اللہ تعالیٰ وصفاتہ واحوال الممکنات من المبدأ والمعاد علی قانون الاسلام .....والقید الاخیر لاخراج العلم الالٰھی للفلاسفۃ" (۱۹)

یعنی فقہ میں احکام شرعی عملی جو تفصیلی دلائل سے حاصل کئے جاتے ہیں، سے بحث کی جاتی ہے جبکہ علم کلام میں اللہ کی ذات وصفات اور مبدء اور معاد کی بحث کی جاتی ہے اور علی قانون الاسلام سے علم الٰہی نکل جاتا ہے جس میں فلاسفہ اپنے طریقے سے بحث کرتے ہیں اور ابن خلدون (۸۰۷ھ) جو علامہ جرجانی کے ہمعصر ہیں) نے امام غزالی اور علامہ جرجانی کی تعریفوں کو جمع کر دیا ہے۔ شیخ تھانوی نے کشاف میں علامہ سنوسی کے مقدمہ سنوسیہ بشرح البحوری میں علامہ بیجوری نے اپنے رسالہ القول المفید شرح رسالہ التوحید میں اور علامہ بھی نے اپنی شرح منظوم میں "جواہر الجوہر الفرید فی عقائد التوحید" کے حاشیہ پر ہے۔ اور چودھویں صدی ہجری میں محمد عبدہ (۱۹۰۵ء) علم کلام کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"علم یبحث فیہ عن وجود اللہ وما یجب ان یثبت لہ من صفات وما یجوز ان یوصف بہ وما یجب ان ینفی عنہ وعن الرسل وما یجب ان یکونوا علیہ وما یجوز ان ینسب الیھم وما یمتنع ان یلحق بھم"(۲۰)

جس علم میں اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کی صفات واجبہ اور صفات جائزہ و نیز ممتنع صفات کی نفی رسولوں کے بارے ان کے کردار اور ان کے لئے ممنوع النسبت چیزوں کے بارے میں بحث کی جاتی ہے۔

آپ نے اپنے دور تک کی تمام تعریفوں کو جمع کر دیا ہے۔ جس میں اللہ تعالیٰ کے وجود کی بحث اس کی صفات واجبہ اور جائزہ

---

(۱۷) المنقذ من الضلال /۱۳۲ـ۱۳۷، الاقتصاد فی الاعتقاد / ۱۳ـ۱۹، ۳۰۱۴۰ء

(۱۸) نقل عن الشیخ عبدالرزاق فی التمھید /۲۵۸ (۱۹) التفتازانی شرح المقاصد فی علم الکلام /۳۱

(۲۰) ڈاکٹر محمود الشافعی، المدخل /۱۷

کے ثبوت، صفات تنزیہ اس کے رسولوں کی عصمت، رسولوں کی صفات واجبہ، رسولوں کی سلبی صفات پر بحث کو جمع کر دیا ہے۔ جس سے علم کلام کی اہم مباحث کا احاطہ ہو جاتا ہے۔ البتہ بعض اہم مباحث تعریف سے پھر بھی چھوٹ گئے ہیں، یعنی سمعیات بہشت اور بعث بعد الموت، لہٰذا عصر حاضر میں کافی حد تک جامع تعریف جواب تک کی تمام تعریفوں کو شامل ہے۔ ڈاکٹر حسن محمود الشافعی نے اپنی کتاب "المدخل الی دراسة علم الکلام" میں کی ہے۔ یعنی

"انه العلم الذی یبحث فیه عن الاحکام الشرعیة الاعتقادیة التی تتعلق بالالهیات او النبوات او السمعیات من اجل البرهنة علیها و دفع الشبه عنها"

اس تعریف میں الٰہیات سے متعلقہ عقائد نبوات سمعیات الٰہیات ہر طرح کے دلائل کے ساتھ اور دفع اعتراضات وغیرہ آ گئے۔ جس سے یہ تعریف کافی حد تک جامع و مانع ہے اور اس میں ایجابی اور سلبی پہلوؤں کو جمع کر دیا ہے۔ (۲۱)

موضوع علم کلام

کسی علم کا موضوع وہ چیز ہوا کرتی ہے جس کے گرد پوری بحث گھومتی ہے۔ اور اس چیز کے احوال و عوارض بیان کئے جاتے ہیں۔ علم کلام کا موضوع جیسا کہ علامہ تفتازانی شرح المقاصد میں فرماتے ہیں "وموضوعه المعلوم من حیث یتعلق باثبات العقائد الدینیة" یعنی وہ معلومات جن کا براہ راست تعلق دینی عقائد کے اثبات سے ہوتا ہے۔ یہ علامہ تفتازانی نے اپنے دور کے پیش نظر بات کی ہے۔ جبکہ متقدمین سے متعلق فرماتے ہیں:

"والمتقدمون علی ان موضوعه الموجود من حیث هو"

علم الٰہی کا بھی یہی موضوع ہے تو دونوں میں فرق بیان کرتے ہیں:

"یکون البحث فیه علی قانون الاسلام". بعض متکلمین فرماتے ہیں: "موضوعه ذات الله وحده اومع ذات الممکنات من حیث استنادها الیه لما انه یبحث عن ذلک"

جبکہ ڈاکٹر حسن محمود فرماتے ہیں:

"ولهذا یعرف بالعلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتیة والسلبیة، والعالم المتعلقة بامر الدنیا والاخرة اوعن احوال الواجب واحوال الممکنات فی المبدأ والمعاد علی قانون الاسلام"

اور بقول مولانا نجم الغنی رام پوری اس کا موضوع اللہ کی ذات وصفات ہیں۔ آپ فرماتے ہیں "اس کے موضوع میں متقدمین اور متاخرین کا اختلاف ہے۔ متقدمین کہتے ہیں کہ علم کلام کا موضوع اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات ہیں اور بعض متقدمین نے کہا ہے کہ موضوع اس کا موجود من حیث ہو ہو ہے۔ یعنی موجود مطلق جو کسی چیز کے ساتھ مقید نہیں ہوتا اور متاخرین کے نزدیک اس کا موضوع معلوم ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس سے عقائد دین محمدی ﷺ کا ثابت کرنا ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس علم کے مسائل یا تو دین کے عقائد ہیں جیسے صانع عالم کے لئے وحدت اور قدامت کا ثابت کرنا یا ایسے قضیے ہیں کہ ان پر یہ عقائد موقوف ہوتے ہیں، جیسے

اجزائے لاتتجزی سے اجسام کا بننا اور خلا کا جائز ہونا اور حال کا منتفی ہونا اور متحیز نہ ہونا جو معاد میں محتاج الیھا ہیں اور اللہ تعالیٰ کی صفات کا متعدد و موجود فی ذاتہ ہونا۔ دوسرے شرعی علوم سے علم کلام کا تعلق واضح ہے، کیونکہ حکم شرعی کے مصادر کی حیثیت سے اگر بحث کی جائے تو قرآن وسنت ہے اور اگر حکم شرعی ''من حیث الطبعیۃ بحث ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو احکام شرعیہ اعتقادیہ ہوں گے یا نہیں۔ اگر اعتقادی احکام ہوں تو علم کلام ورنہ علم فقہ اور اگر شرعی احکام کی بحث اس اعتبار سے کی جائے کہ قواعد استنباطیہ سے بحث ہے تو اصول فقہ تو گویا شرعی علوم پانچ ہیں اور علم کلام بھی ان میں سے ایک ہے۔ (۲۲)

غرض وغایت

جب دلائل قطعیہ سے عقائد دینیہ کو ثابت کردیا جائے اور شبہات کی تردید کردی جائے تو اس کا فائدہ یہ ہے کہ دین کے ساتھ تعلق پیدا ہوجاتا ہے اور یقین مضبوط ہوتا ہے۔ اور اس علم سے ملکۂ تامہ حاصل ہوتا ہے، اگرچہ اس میں دینی تربیت خشیۃ الٰہی کا حصول اور مراقبہ وغیرہ متکلمین کے مقاصد میں داخل نہیں، اسی نقطہ کے پیش نظر امام غزالی نے اس پر تنقید کی ہے، لہٰذا دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا ذریعہ ایک مسلمان عالم اسلامی عقائد اور اصولوں کو دلائل کے ساتھ اور غیر اسلامی عقائد واصول سے ممتاز کرنے شکوک وشبہات کو دور کرنے پر قادر ہوجاتا ہے۔ متکلمین کا انتہائی مقصد بھی اس کے ذریعہ حاصل ہوجاتا ہے جو دنیا وآخرت میں سعادت کا حصول ہے۔ تمام دین اور انسان کی دینی، عقلی وعملی جدوجہد کا یہی مقصد ہے۔ اس سے زیادہ واضح غرض وغایت علم کلام مولانا نجم الغنی نے بیان کی ہے اور وہ یہ ہے۔ تقلید کے گڑھے سے ترقی کرکے اوج یقین پر چڑھ جانا، مسترشدین کو حجت بیان کرکے ارشاد کرنا، معاندین کو حجت قائم کرکے الزام دینا، قواعد دین کی حفاظت کرنا تاکہ معاندین ان پر شبہات نہ کرسکیں۔ دوسرے علوم شرعی کو اس سے بنانا کیونکہ سارے علوم شرعی کی یہی جڑ ہے۔ اسی سے سب نکلتے ہیں۔ اس لئے علم کلام تمام علوم سے افضل ہے کہ اس میں عقلی نقلی دلائل سے صانع عالم کو ثابت کیا جاتا ہے۔ جب تک اس کا ثبوت نہیں ہوگا نہ کسی پیغمبر کا نہ کسی کتاب کا ثبوت ہوسکتا ہے۔ اسی طرح تفسیر، حدیث، فقہ وغیرہ کا ثبوت بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اس علم کے مبادی اور مسائل تمام علوم شرعیہ کے مبادی اور مسائل سے اعلیٰ ہیں۔ عقل وشریعت کا اجتماع اس کے منہاج میں داخل ہے۔ اس طرح یہ علم خالص فلسفہ سے جدا اور ممتاز ہوجاتا ہے۔ اگرچہ فلسفہ اور علم کلام میں دونوں عقلی بحثیں اور دلائل بیان کئے جاتے ہیں مگر علم کلام مواد شریعت سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اس لئے علامہ جرجانی نے ''علی قانون الاسلام'' کی قید لگائی ہے۔ تاکہ یہ علم خالص فلسفہ سے ممتاز ہوجائے۔ (۲۳)

علم کلام کے لئے علماء متکلمین نے اور نام بھی استعمال کئے ہیں۔ سب سے پہلے اس علم کا نام امام ابی حنیفہؒ سے ملتا ہے یعنی ''الفقہ الاکبر'' کیونکہ فقہ دونوں قسم کے مسائل کو شامل ہے، استنباطی مسائل کو اور اعتقادی مسائل چونکہ فروعی مسائل سے اہم ترین ہیں اس لئے اس کا نام ''الفقہ الاکبر'' رکھا۔ اس دور میں دونوں قسم کے مسائل اعتقادی وعملی کے ماہرین کو القراء کہا جاتا ہے۔ جو تبع تابعین کے دور میں ''فقہاء'' کے نام سے مشہور ہوئے، جیسے فقہائے سبعہ۔ مزید تشریح علامہ جرجانی نے اپنی کتاب

---

(۲۱) التفتازانی: شرح المقاصد /۳۰ منجم الغنی رام پوری' مولانا، تعلیم الایمان رام پوری، تعلیم الایمان شرح فقہ اکبر /٦، طبع دھلی ۱۹۳۷، ونقل عن الشیخ عبدالرزاق فی التمھید/۲۵۸، محمد عبدہ فی رسالۃ التوحید /٤

(۲۲) تعلیم الایمان شرح فقہ اکبر /٦-۷،

(۲۳) ابو عبداللہ السنوسی شرح السنوسیہ الکبریٰ ماخوذاز مدخل /۲۰، ۲۰، ۱٤۰۲ھ، ۱۹۸۲ء، المدخل /۱۸

التعریفات میں نقل کی ہے۔ اس علم کا مشہور ترین نام یہی ہے اور امام ابوحنیفہ کے قریبی دور میں رواج پذیر ہوا۔ بلکہ بعض حضرات نے امام ابوحنیفہ (۱۵۰ھ) سے بھی نقل کیا ہے۔ امام مالک (۱۷۹ھ) امام شافعی (۲۰۴ھ) سے یہ لفظ واضح طور پر آتا ہے۔ نیز امام جعفر صادق کی طرف بھی منسوب کیا گیا ہے۔ اس دور سے لے کر ابن خلدون اور اس کے بعد عصر حاضر تک یہی لفظ مستعمل ہے۔ علامہ تفتازانی نے اس نام کی مختلف وجوہات بیان کی ہیں۔

چنانچہ ان کی کتاب ''شرح العقائد النسفیہ'' میں ہے:

"لان عنوان مباحثه كان قولهم. الكلام في كذا و كذا. ولان مسئلة الكلام اشهر مباحثه... ولان علم الكلام يورث قدرة على الكلام... ولانه اول ما يجب من العلوم التي تعلم وتعلم بالكلام" (۲۴)

نیز مخالفین سے بحث ومباحثہ کے وقت کلام سے کام لیا جاتا ہے۔ اسی طرح جوبات سب سے قوی ہوتی ہے اس کو کہا جاتا ہے'' کانہ ھوالکلام یعنی'' بات تو یہ ہے'' باقی تو ایسے ہی ہے اور کلام کلم سے ہے جس کے معنی زخم کے آتے ہیں۔ علم الکلام میں بھی مخالف کے موقف کو زخم آتا ہے۔ عصر حاضر میں علم التوحید کے مصنف عبدالحمید علی عزالعرب فرماتے ہیں:

"ويبدولي ان اسمه هذاماخوذمن الكلام ضد السكوت لان المتكلمين تكلموا في مسائل سكت عنها الصحابه" (۲۵)

علم اصول الدین

یعنی وہ علم جن میں عقائد سے متعلق بحث کی جاتی ہے۔ اصول اصل کی جمع ہے جس کے کئی معنی آتے ہیں۔ مبنی علیہ الشئی، قاعدہ کلیہ، الراجح۔ یہاں مراد قواعد ہیں، جیسا تفتازانی نے'' شرح المقاصد میں لکھا ہے۔

'' انہ العلم بالقواعد الشرعیۃ الاعتقادیہ المکتسبۃ من ادلتھا الیقینیۃ'' علم اصول الدین دوسری صدی ہجری سے متقدمین سے منقول ہوا ہے۔ اسی بناء پر احکام کی دو قسمیں کی گئی ہیں، اصلی، فرعی بعض محققین کے بقول یہ نام سب سے پہلے امام اشعری سے کتاب'' الابانہ عن اصول الدیانہ میں اوعبدالقاہر البغدادی الاشعری (۴۲۹ھ) نے اپنی کتاب'' اصول الدین'' اور اللکائی نے اپنی کتاب'' اصول السنۃ میں اور اس کے بعد یہ نام مشہور ہوا۔ چنانچہ'' مفتاح السعادہ'' میں طاش کبریٰ زادہ فرماتے ہیں، علم اصول الدین المسمی بعلم الکلام جن مقامات پر بعض ممالک، جیسے مصر وغیرہ میں پڑھایا جاتا ہے۔ ان کا نام کلیات اصول الدین ہے۔ (۲۶)

علم العقائد

اس علم کا یہ نام بہت بعد کی اختراع ہے۔ خیال ہے کہ یہ نام چوتھی صدی ہجری میں رکھا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس فن میں ان عقائد یا احکام کو دلائل سے بیان کیا جاتا ہے۔ جن پر ایمان لانا ضروری ہے۔ جیسے اللہ احد، الشریک محال، البعث حق، متقدمین کے ہاں یہ طریق کارتھا کہ عقائد کے کسی خاص مسئلہ پر اپنے نظریہ کے اعتبار سے کوئی کتاب یا رسالہ لکھتے، اس کا

---

(۲۴) التفتازانی' شرح العقائد النسفیۃ' ۴ (۲۵) علم التوحید' عند خلص المتکلمین' ۴۳

(۲۶) ابو منصور ماتریدی' علم التوحید ۴۷'

نام عقیدہ رکھ دیتے جیسے امام طحاوی کا رسالہ "عقیدہ الطحاویۃ" ابن تیمیہ کا "العقیدۃ الواسطیۃ" اور ایجی کا "العقائد العضدیۃ" نصیر الدین الطوسی کا رسالہ "تحریر الاعتقاد" اور امام غزالیؒ کا "قواعد الاعتقاد" مشہور ہیں۔ بعض یونیورسٹیوں میں "قسم العقیدۃ" علم کلام کے لئے ایک الگ شعبہ ہے۔ جیسے جامع الازہر میں۔ (۲۷)

علم توحید وصفات

علم کلام کا یہ نام نویں صدی ہجری میں ظاہر ہوا۔ قدیم مصادر میں شرح عقائد نسفی میں اس کا ذکر موجود ہے۔ چونکہ اس علم میں زیادہ تر بحث صفات الٰہیہ سے کی جاتی ہے اور اہم ترین مقصد ذات الٰہی اور اس سے متعلق صفات اور افعال پر بحث ہے اور صفات کے بارے میں متکلمین کے اختلافات اثبات وتعطیل تحقیق وتاویل کے گرد گھومتے ہیں اور ان صفات میں اہم ترین صفت توحید ہے۔ لہٰذا صفات کے ضمن میں اس کا ذکر کیا جاتا ہے۔ جو ذکر الخاص مع العام ہے اور اسے علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے۔ توحید، صفات الٰہیہ میں سے ایک عام سی صفت نہیں بلکہ ملت اسلامیہ کی شناخت اسی سے ہے اور شعائر اسلام ہے۔ اس غلبہ کی بناء پر علم عقائد اسلامیہ کا نام علم التوحید رکھا گیا ہے اور چونکہ توحید کی بحث اس علم میں زیادہ ہے بلکہ علم کلام کا حاصل ہی توحید ہے اور توحید کا معنی ایک بنانا نہیں بلکہ وحدت کی نسبت ذات باری تعالیٰ کی طرف کرنا ہے۔ کیونکہ اس کی وحدانیت جعل جاعل سے نہیں وہ خود اپنی ذات سے واحد ہے۔ جعل کا اس میں دخل نہیں۔ یہ نام علم کلام کا یعنی علم التوحید بالکل نیا نام ہے۔ اسی نام سے ہمعصر علماء نے کتابیں تحریر کیں جیسا "رسالۃ التوحید" مفتی محمد عبدہ۔ "دلائل التوحید" لقاسمی اور "علم التوحید عند خلص المتکلمین" محمد عبدالحمید علی عز العرب، قاسمی کے شاگرد الشیخ حسین والی نے "کتاب التوحید" لکھی۔ ڈاکٹر یوسف موسیٰ نے عربی دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں "علم الکلام" پر ایک مقالہ توحید کے مادہ میں تحریر کیا۔ علی حسب اللہ نے محاضرات فی علم التوحید اور علامہ مقریزی نے تجرید التوحید لکھی۔ آج کل جامعۃ ازہر میں شعبہ عقیدۃ وفلسفۃ کا نام شعبۃ التوحید ہے۔ (۲۸)

علم النظر والاستدلال

اس نام سے بھی یہ علم مشہور ہے۔ علامہ تفتازانی نے شرح عقائد میں، یوسف موسیٰ نے اپنے مقالہ میں اس کا ذکر کیا ہے۔ نظر سے مراد غور وفکر کرنا ہے کہ ذہن میں موجود معلومات کو ایسے ترتیب دیا جائے کہ مجہولات کے حصول کا ذریعہ بنیں اب یہ نام بہت سے ان علوم کیلئے بھی بولا جاتا ہے۔ جو عقلی کہلاتے ہیں۔ اگر چہ اس علم کا مشہور ترین نام علم الکلام، الفقہ الاکبر اور اصول الدین ہے۔ (۲۹)

علم کلام کی شرعی حیثیت

علم کلام چونکہ ایک عظیم الشان علم ہے۔ جس میں عقائد اسلامیہ کے عقلی اور نقلی دلائل بیان کئے جاتے ہیں۔ جو ایک عظیم الشان مقصد ہے۔ لیکن جب سے یہ ایک مستقل علم بنا بحث مباحثے شروع ہوئے۔ اس علم میں کتابیں لکھی گئیں، بڑے بڑے حلقے قائم ہونا شروع ہوئے تو اس میں کئی مذاہب اور فرقے تو ایسے پیدا ہو گئے تھے کہ جن کا شریعت اسلامیہ سے تعلق برائے نام تھا۔ بعض

---

(۲۷) المدخل/۲۵، حسین والی کتاب التوحید/۱۲۳، طاش کبریٰ زادہ مفتاح السعادۃ: ۲/۱۵۰

(۲۸) المدخل/۲۷: اصول الدین للبغدادی/۱۶ (۲۹) کتاب التوحید للماتریدی/٤١

فرقے ایسے بھی پیدا ہو گئے جن کا فکر، اسلامی فکر سے بالکل مختلف اور استدلال، قرآنی استدلال نہیں تھا۔ اس حد تک پہنچ چکے تھے جس سے اسلامی حدود سے نکل گئے۔ حتیٰ کہ وثنیہ کے اصول اور فلسفہ کو اپنے فکر میں داخل کر لیا۔ اب علم کلام کی مشروعیت کے بارے میں سوال پیدا ہو گیا۔ بعض علماء نے اس علم سے کنارہ کشی کو واجب اور ایسی کتب پڑھنے کو حرام قرار دے دیا۔ ایسے اجتماعات میں اٹھنے بیٹھنے پر پابندی لگا دی گئی اور اس موقف پر ان احادیث سے استدلال پیش کیا گیا جن پر آنحضورﷺ سے نہی وارد ہوئی ہے۔ یا بعض مسائل میں غور و خوض سے منع کیا گیا ہے اور مختلف ادوار میں اس میں کمی بیشی ہوتی رہی۔ ابتداء میں آئمہ فقہاء اربعہ کے ان اقوال کو پیش کیا گیا جو اس سلسلے میں وارد ہوئے ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن تیمیہ نے ان میں سے بہت سے اقوال اپنی مشہور کتاب "درء تعارض العقل والنقل" میں نقل کئے ہیں۔ پھر ایک جماعت محدثین، صوفیاء بلکہ متکلمین کی جس نے علم کلام کے خطرات کو بھانپ لیا تھا، اس کو مکروہ سمجھا۔ البتہ کتاب وسنت کی بنیاد پر مبنی عقلی ونقلی دلائل، فلسفہ وغیرہ کی تردید کے لئے صحیح اور جائز ہیں یعنی قرآنی استدلال اور منہج کا جواز اور غیر قرآنی کا عدم جواز۔

چنانچہ امام ابن تیمیہ نے ان میں سے بہت سے اقوال اپنی عام کتب میں بالعموم اور درء تعارض میں بالخصوص اور امام غزالی نے اپنی کتاب "الجام العوام عن علم الکلام" ابن وزیر نے ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان میں علامہ سیوطی نے اپنی کتاب "صون المنطق والکلام عن فنی المنطق والکلام" میں بیان کیا ہے اور اس کتاب کا موضوع ہی یہ ہے اور موجودہ دور میں شیخ عبدالحلیم محمود نے اپنی اکثر کتب میں اور خاص طور پر "العقل والاسلام" میں اور محمود قاسم نے ابن رشد کی کتاب "مناہج الادلۃ" کے مقدمہ میں۔ اس کے مقابلے میں ایک اور گروہ پیدا ہو گیا جس نے علم کلام کی طرف داری کی اور اس کے اصول کو جائز قرار دیا۔ نہ صرف جائز قرار دیا بلکہ بعض نے تو فرض عین اور بعض نے فرض کفایہ قرار دیا۔ ایک سابق متکلم اسلام "البیاضی" نے "اشارات المرام" میں ذکر کیا ہے:

"وصرح بفرضيته على الكفاية امام الحرمين والحليمي والبيهقي والغزالي والنووي وابن عساكر.... وصرح به الطيبي في شرح المشكاة والمحليٰ في شرح جمع الجوامع وقال الامام ابن الحجر الهيتمي في شرحه انه آكد فروض الكفايات بل هو فرض عين اذا وقعت شبهة توقف حلها عليه"

یعنی اگر شبہات واقع ہوں اور ان کو علم کلام ہی کے ذریعہ دور کیا جا سکتا ہو تو اس کا حاصل کرنا فرض عین ہوگا۔ الشیخ حسین والی اپنی کتاب "التوحید" میں فرماتے ہیں:

"وحكمه كما قال العلماء الوجوب العيني على المكلف قبل الاشتغال بشيء والواجب عليه مايخرجه عن التقليد واقله معرفة كل عقيدة بالدليل الاجمالي. والواجب الكفائي على الأمة الاسلامية والواجب عليها مايقتدر معه على تحقيق مسائل الكلام باقامة الادلة التفصيلية عليها حتىٰ لاتكون فتنة ولاشبهة وقالوا ان الوجوب في المسائلين

وجوب الفروع ففی ترکہ الاثم لاالکفر'' (۳۰)

حاصل یہ ہے کہ شبہات سے بچنے کے لئے علم کلام کا حصول ضروری ہے کہ ہر عقیدہ کی اجمالی دلیل معلوم ہو اور جو تحقیق پر قدرت رکھتا ہو ان کو دلائل یقینیہ کے ساتھ حاصل کرنا ضروری ہے تا کہ کوئی فتنہ وغیرہ نہ رہے۔ علم کلام سے متعلق مدافعت کرنے والے حضرات کے پاس بھی مواد دینی دلائل اور آئمہ اربعہ کے اقوال ہیں۔ جیسے امام ابی حنیفہ نے اس بارے میں کتاب لکھی اور بعض مسائل کلامیہ کی تشریح کی اسی طرح امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور بعض علم کلام کی نمائندگی کرنے والوں نے اس کی تفصیلات بیان کیں اور معترضین کے اعتراضات اور ان کے جوابات تفصیل سے ذکر کئے ہیں جیسے امام اشعری کا مشہور رسالہ ''استحسان الخوض فی علم الکلام'' میں بالکل مقدمہ کے آغاز میں علم کلام پر اعتراضات کرنے والوں کے اعتراضات کو نقل کرنے کے بعد ان کے جوابات ذکر کئے ہیں اور فرماتے ہیں۔

''وقالوالوکان ذالک ھدی ورشداالتکلم فیہ النبی وخلفائہ واصحابہ''(۳۱)

اس کے بعد عقلی طور پر اعتراض ذکر کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ'' یہ بابرکت حضرات اس علم کو جانتے تھے یا نہیں تو اس کے باوجود کلام نہیں کیا۔ بلکہ خاموشی اختیار کی ان کی پیروی میں ہمارے لئے بھی خاموشی ہی بہتر ہے۔ اور اگر اس کے عالم نہیں بلکہ اس سے جاہل تھے۔ جہالت کی بناء پر خاموش رہے تب بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ علم دینی نہیں ورنہ وہ جاہل ہی نہ رہتے لہٰذا ہمارے لئے اس میں گنجائش ہے کہ اس کو نہ سیکھیں تو دونوں صورتوں میں اس کا بدعت اور ضلالت ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس کے بعد جوابات نقل کئے ہیں۔ جو آئندہ ذکر کئے جائیں گے۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ متکلمین کے فلاسفہ، صوفیاء، محدثین اور فقہاء بھی دفاع میں شریک ہو گئے جیسا کہ عامری کی کتاب ''الاعلام بمناقب الاسلام'' اور امام غزالی کی کتاب ''المنقذ من الضلال'' اور احیاء العلوم'' سبکی کی کتاب ''الطبقات'' ابن عساکر کی ''التبیین'' البیاضی کی ''اشارات المرام من عبارات الامام'' میں موجود ہے اور عصر حاضر میں ڈاکٹر یحییٰ فرغل کی کتاب ''عوامل واھداف فی نشاۃ علم الکلام'' مشہور ہے۔ البتہ قرآن وسنت نے جھگڑے وجدل فی الدین اور متشابہات میں غور وتعمق سے منع کیا ہے۔

فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿ھوالذی انزل علیک الکتاب منہ ایات محکمات ھن ام الکتاب واخر متشابھات فاماالذین فی قلوبھم زیغ فیتبعون ماتشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ﴾(آل عمران ۷)

و قولہ تعالی

﴿ یاایھا الذین امنوا اطیعوااللہ واطیعواالرسول واولی الامرمنکم فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول (النساء: ۵۹)

---

(۳۰) کتاب التوحید للشیخ حسین والی /۱۲۸۔۱۲۹، درء التعارض ۱۴۲/۷، ۱۸۵، السیوطی صون المنطق: ۶۸/۱، ابن قتیبہ، تاویل مختلف الحدیث /۳

(۳۱) استحسان الخوض فی علم الکلام /۴۰۳۔ حیدر آباد دکن، ۱۳۴۴ھ

اور نبی ﷺ سے روایت ہے:

((ذروا المراء لقلة خيره))

اس سے ملتی جلتی حدیث

سنن دارمی عن یحیی بن کثیر قال سلیمان من داؤد علیہ السلام دع المراء... فانه نفعه قليل وهو يهيج العداوة بين الاخوة اورروایت ہے کہ عن عمرو ابن شعیب عن جده قال خرج رسول الله ﷺ علی اصحابه وهم يختصمون في القدر فكانما يفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب فقال أبهذا امرتم اولهذا خلقتم تضربون القرآن بعضه ببعض بهذا هلكت الامم قبلكم "

اور روایت ہے کہ

((انه قال تفكروا في الاء الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا))(۳۲)

وہ صحابہ جو خیر القرون میں تھے اور دین کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے اور مددگار دین بھی ہم سے زیادہ تھے وہ اس علم میں مشغول نہ ہوئے اور نہ اس طرف توجہ دی حالانکہ اپنے دور کے وہ مفتی بھی تھے اور فقہی احکام کو زیادہ جاننے والے تھے لہٰذا ان کے طرز عمل سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ علم کلام گمراہی اور بدعت ہے۔ علماء امت اور کبار مجتہدین سے علم کلام سے متعلق منع وارد ہے۔ جیسا کہ امام ابی حنیفہ سے آتا ہے کہ اپنے بیٹے حماد کو اس سے منع کیا تھا۔ امام شافعی سے یہ قول منقول ہے "ما من احد ارتدی بالكلام فافلح" اور امام مالکؒ و احمدؒ سے بھی اسی طرح سے اقوال منقول ہیں تفصیلات علامہ سیوطی نے بیان کی ہیں۔ متکلمین بسا اوقات حدیث نبوی ﷺ کو اور سمعی دلائل کو حقیر اور ہلکا سمجھتے تھے۔ جیسا کہ نظام معتزلی کے متعلق آتا ہے کہ وہ حدیث متواتر کے تسلیم کرنے میں بھی شک کرتا تھا۔ امام رازی سے متعلق بھی یہ بات مشہور ہے کہ دلیل سمعی کو دلیل یقین نہیں کرتے تھے۔ بلکہ مفید ظن سمجھتے تھے اور اس کے اسباب انہوں نے اپنی کتاب "المحصل" میں درج کئے ہیں۔ جس کی تردید طوسی نے اپنی شرح میں کی ہے۔　(۳۳)

اکثر متکلمین نے خالص علم کلام میں فلسفی مباحث اور استدلال کو ملا دیا ہے۔ جس سے منطق یونانی کو بھی علم کلام میں خلط ملط کر دیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ فاسد منہج ہے۔ کیونکہ قرآن سے اس کا ٹکراؤ ہے جیسا کہ امام ابن تیمیہؒ "النصیحۃ" میں اور سہروردی نے اپنی کتاب "رشف النصائح الايمانية و كشف القبائح اليونانيه" میں اور ابن الوزیر نے اپنی کتاب "ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان" میں ذکر کیا ہے۔ کلامی ابحاث اور اختلافات کو ایک بہت بڑا نقصان پوری امت کے حق میں یہ ہوا کہ امت فرقوں اور گروہوں میں بٹ گئی اور عقائد میں بہت سی بدعات در آگئیں۔ جو بدعت فی العمل سے زیادہ خطرناک ہے کیونکہ یہ عقیدے اور ایمان کی کمزوری کا سبب بنتا ہے۔ اب متکلمین کی طرف سے ان اعتراضات کے جو جوابات دیئے جاتے ہیں وہ

---

(۳۲)　ابن ماجه، السنن، مقدمه باب القدر /۸۵۔

(۳۳)　صون المنطق /۷۰، ابن قتيبه تاويل مختلف الاحاديث /۱۱-۵۳۔

پیش کئے جاتے ہیں تا کہ اس فن کی شرعی حیثیت خوب واضح ہو جائے۔قرآن وحدیث میں جو ممانعت آئی ہے وہ صرف فلسفہ اور دین کے خلاف اصولوں سے آئی ہے،لیکن اگر علم کلام کے ذریعہ اظہار حق اور ابطال باطل ہوتا ہے تو کوئی ممانعت نہیں بلکہ قرآن نے تو حوصلہ افزائی کی ہے۔

قولہ تعالی

﴿وجادلهم بالتي هي احسن﴾(النحل : ۱۲۵)

باقی متشابہات یا ذات الہی اور تقدیر میں غور وخوض سے ممانعت تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان مسائل کے علاوہ میں بھی ہم قطعاً غور وخوض نہیں کر سکتے بلکہ عقائد میں محکمات قرآنی کی روشنی میں احادیث صحیحہ اور صحیح عقلی ونقلی دلائل کی روشنی میں بحث کی جاسکتی ہے اور پھر جب کہ قرآنی آیات عقائد کی ابحاث اور دلائل سے بھری پڑی ہیں اور ساتھ چنانچہ ابوالقاسم قشیریؒ (۴۵۶ھ) اپنی کتاب میں فرماتے ہیں:

"العجب ممن يقول ليس في القرآن علم الكلام والايات الاحكام الشرعية تجدها محصورة والايات المنبهة على علم الاصول تربو على ذلك بكثير فلا يجحد علم الكلام الا مقلد او ذو مذهب فاسد" (۳۴)

اسی مفہوم کو اس سے پہلے امام ابوالحسن اشعری نے ادا کیا اور اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اگرچہ آنحضرت ﷺ نے ایک مسئلہ پر متعین گفتگو نہیں فرمائی اور نہ ہی صحابہ میں علماء اور فقہاء نے البتہ: "ان النبي لم يجعل شيئا مما ذكر تموه من الكلام" نیز یہ تمام چیزیں اور مسائل جن کا ذکر علماء متکلمین کرتے ہیں وہ تمام قرآن وسنت میں مجمل طور پر موجود ہیں تو گویا ایک ایک نقل آنحضور ﷺ سے منقول نہیں ہے البتہ قرآن وسنت میں جو نصوص آئی ہیں ان پر قیاس کر کے دلائل کے ساتھ انہوں نے ان تمام مشکوک باتوں کا رد کیا ہے۔باقی یہ اشکال کہ صحابہ اس علم میں مشغول نہیں ہوئے نہ اس علم کی تحصیل کی نہ نظری دلائل اور منطقی الفاظ انہوں نے استعمال کئے بلکہ کتاب وسنت ہی پر اکتفا کیا اس کا جواب یہ دیا گیا کہ آنحضور ﷺ اور صحابہ کرامؓ کی مثال ایسی ہے کہ دشمن مقابلے میں نہیں آیا تو مسلح ہو کر چڑھ دوڑنا بلا ضرورت کون سی عقل مندی ہے۔لیکن ہماری یہ حالت ہے:

"ونحن قد ابتلينا بمن يطعن علينا فلا يسعنا نعلم من المخطى منا ومن المصيب والاذب عن انفسنا" (۳۵)

---

(۳۴) البیاضی شرح اشارات /۳۶–۴۸: عوامل و اهداف نشاة علم الكلام فی الاسلام /۷۸،۷۹۔ مجمع البحوث الاسلاميه القاهره، ۱۳۹۳ھ،۱۹۷۳ء

(۳۵) الاشعری استحسان الخوض /۴ ۔ اشارات /۲۲ : مناهج البحث عند مفکری الاسلام ۲۲ :واکتشاف المنهج العلمی فی العالم الاسلامی /المقدمه علی سامی النشار دارالنهضة العربية الطباعة والنشر،۱۴۰۴ھ،۱۹۸۴:مفتاح السعادة ومصباح السياده لاحمد مصطفى المشهور طاش کبری زاده، /۵ ،دارالکتب الحدیث القاهره۔ وابن سبعين وفلسفة سعد الدين مسعود بن عمر مكتبه جامعة القاهره /۸۶:والقسطاس المستقيم للغزالی مطبعة الجندی القاهره /۱ معرون المنطق /۲/۳:نظرية المنطق محمد سيد الجليند/۶۹ –۷۵المدخل لمحمود الشافعی /۳۲:استحسان الخوض /۱-۴اشارات/۲۲،۱۲:الطبقات السنية القاهره:عبدالقادر التميمي /۱/۷۷۔۱۹۴:اعلام المناقب الاسلام /۱۲۱۔۱۲۳ :ابو الحسن العامری بالقاهره ۱۹۶۷ء:الفرق للبغدادی /۱۱۴/۲/۳ كتاب التوحيد/۶:الاسماء والصفات للبيهقی تعليق الكوثرى:المقدمه داراحياء التراث العربی بيروت

یعنی تیراندازی چاروں طرف سے ہو رہی ہے لیکن ہم میں سے کوئی نہیں جانتا کہ حق پر کون اور غلط کون۔ صحابہ نے اہل بدعت کے اعتقادی مسائل میں ہر طرح سے شکوک وشبہات عقلی اور نقلی دلائل سے دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ جیسے قدریہ خوارج وغیرہ باقی اسلاف کا اس علم سے منع کرنا وہ مطلق نہیں تھا بلکہ وہ علم کلام جو اہل بدعت وہوا کا گھڑا ہوا تھا جو کتاب وسنت کے مخالف تھا البتہ جو علم کلام قرآن وسنت کے ساتھ متفق تھا اور حدیث صحیح وعقل سلیم کے مطابق تھا اس سے باقاعدہ اسلاف نے کام لیا ہے اور کافی ذخیرہ چھوڑا ہے، جیسے امام ابی حنیفہ نے ''الفقه الاکبر والفقه الاوسط اور الوصية اور العالم والمتعلم'' میں امام شافعیؒ نے حفص الفرد وغیرہ سے مناظرہ کیا۔ امام احمد بن حنبل نے ''الرد على الجهمية فى علم الكلام'' میں لکھی مگر یہ سب کچھ عقیدہ اہل سنت والجماعت کے مطابق اور قرآن وسنت کے نہج پر لکھا تھا اور جو امام ابی حنیفہ نے اپنے بیٹے کو منع کیا تھا اور بیٹے نے کہا تھا آپ علم کلام سے کام لیتے اور ہمیں منع کرتے ہو۔ آپ نے بڑی اچھی بات فرمائی۔ آپ نے فرمایا

''كنا نتكلم وكل واحد منا كان الطير على راسه مخافة ان يزل صاحبه
والعم تتكلمون وكل واحد منكم يريد ان يزل صاحبه ويكفر ومن اراده
فقد كفر''(۳۶)

اسی پر شافعی اور احمد وغیرہ کا کلام محمول کیا گیا ہے۔ بعض معتزلہ نے حدیث کا انکار کیا اور علم الکلام کو گمراہی کا سبب قرار دیا ہے، لیکن متکلمین کی اکثریت قرآن وسنت صحیحہ کو لازم پکڑتی ہے اور وہ عقلی دلائل جو قرآن وسنت سے نہ ٹکرائے بلکہ دلیل سمعی کی وضاحت کرتی ہو تو اسے بھی لیتے ہیں اور قبول کرتے ہیں، جیسے امام ابن تیمیہؒ، عبدالوہاب متاخرین میں ابن حنبل اور امام ابی حنیفہ متقدمین نے قرآن وحدیث کو بالکل نہیں چھوڑا۔ اور جہاں تک منطق یونانی سے کام لینے کا تعلق ہے تو تحقیقات جدیدہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ متقدمین علماء اسلام نے اس منہج سے کام نہیں لیا۔ ان کا اپنا خاص منہج تھا جو کتاب وسنت سے مستنبط تھا اور خاص اسلامی فکر تھا جس کے دوستون ہیں۔ نقد تاریخی جس سے حدیث میں کام لیا جاتا ہے۔ استدلال استقرائی جس سے قیاس فقہی میں کام لیا جاتا ہے۔ علماء اصول فقہ نے اس سے بڑا استفادہ کیا۔ یونانی منطق کا دخل تو صدیوں بعد ہوا اور پھر یونانی منطق سے علم کلام ہی میں کام نہیں لیا گیا بلکہ اصول فقہ اور علم تصوف میں بھی اس کا عمل دخل ہوا جیسا کہ امام غزالیؒ نے منطق کے اشکال صوری کو قرآن کریم کی طرف موڑنے کی کوشش کی اور اصول فقہ میں اس کا عمل دخل علم کلام میں فلسفہ کے دخل سے بہت پہلے ہوا اور علماء کی منطق یونانی پر تنقید ساری یونانی منطق پر نہیں تھی بلکہ جن مسائل دینیہ کی تردید میں اس سے کام لیا گیا' وہ غلط ہے۔ ورنہ یہ تو آلہ فکر ہے اگر صحیح ہو تو نتائج بھی صحیح نکلتے ہیں۔

ہاں اگر مواد میں کوئی فساد ہوا تو نتائج میں فساد ہوگا۔ رہا امت میں اختلاف جو متکلمین کی وجہ سے پیدا ہوا تو یہ سارا کتاب وسنت اور اسلاف امت سے منہ موڑنے کا نتیجہ ہے، جیسے خوارج معتزلہ مشبہ نے ان مصادر کو ترک کر دیا ہے۔ وحدت فکر صحابہ کا طریقہ اپنانے سے ہی حاصل ہوگی۔ جیسے انہوں نے کتاب وسنت کو اپنا حکم بنایا۔ صحابہ انہیں دو سرچشموں سے منسلک ہونے کی بناء پر راسخ فی العلم تھے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خوارج سے مقابلہ کرتے ہوئے فرمایا: ''فان القرآن لا ينطق'' لہٰذا ضروری ہے کہ اختلاف کے وقت ان اولی الامر کی طرف رجوع کیا جائے جو کتاب وسنت کا علم رکھنے والے ہیں۔

---

(۳۶)　اشارات /۲۲ : الدارمی : الطبقات السنیه/۱۷۷ : یحییٰ هاشم فرغل : عوامل واهداف نشأة علم الکلام /۷۸، ۷۹

قولہ تعالیٰ

﴿ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾(النساء: ۸۵)

اسی بناء پر امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ فتنوں کے دور میں بدعت کا قلع قمع اور قباحت کو زائل کرنا وحدت امت کا ذریعہ ہے۔ ایک آدمی اگر زبان سے نہ کچھ کہہ سکے تو کم از کم دل سے تو برا جانے، اگر دل کا میلان جور وظلم کی طرف ہے تو ظالم ٹھرے گا اور حق کی طرف مائل ہے تو اہل حق کا ساتھی ہے تو پھر اس کے ذریعہ سے جو متقدمین نے اسلام کی تبلیغ کی اس پر ان کی سعی کی قدر کی جاتی ہے۔(۳۷)

سلفی موقف

سلفی موقف کے بارے میں عام طور پر مشہور ہے کہ علم کلام میں معروف ہونا یا اختیار کرنا حرام یا کم از کم مکروہ اور غیر مستحب ہے ابن تیمیہؒ جو سلفی مسلک کے شارح ہیں اپنی مشہور کتاب ''درء تعارض العقل والنقل'' میں پہلے علم کلام کی مذمت کرنے والوں کے اعتراضات نقل کرتے ہیں جیسے شیخ الاسلام الہروی ابوعبدالرحمٰن السلمی نے اور امام غزالیؒ صاحب احیاء علوم الدین نے اختلاف نقل کیا ہے اور بطور حوالہ امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ کے اقوال نقل کئے ہیں۔ اس کے بعد امام ابن تیمیہؒ نے ان حضرات کا تعاقب کیا ہے اور فرمایا کہ امام احمد بن حنبلؒ نے جہمیہ کا رد کیا ہے اور نقلی وعقلی دلائل قائم کئے ہیں اور تردید کا حق ادا کر دیا ہے۔ امام غزالیؒ کا یہ کہنا:

''ان احمد لم يتأول الاثلاثة احاديث وهذا غلط على احمد''. (۳۸)

امام ابن تیمیہ امام غزالیؒ پر تنقید کرتے ہیں کہ یہ وقت نظر کی کمی اور سلفی موقف سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ امام غزالی نے امام جوینی کا مسلک اختیار کیا ہے اور ان کی تحقیق من وعن قبول کر لی ہے جنھوں نے امام احمد سے دلیل عقلی کو قبول کرنے کا انکار نقل کیا ہے، امام ابن تیمیہؒ امام احمد کی طرف سے دفاع کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''واما ماذكره عن احمد فقد انكره اصحاب احمد حتى قال ابو البقاء العبكرى لمن قرء عليه كتاب البرهان''هذا النقل ليس بصحيح عن مذهب الامام احمد وهو كما قال فان احمد لم ينه عن نظر فى دليل عقلى صحيح يفضى الى المطلوب بل فى كلامه فى اصول دين فى الرد على الجهمية وغيرهم من الاحتجاج بالادلة العقلية على فساد قول المخالفين للسنة ماهو معروف فى كتبه و عند اصحابه ولكن احمد ذم الكلام البدعى ماذمه سائر الائمة وهو الكلام المخالف للكتاب والسنة والكلام فى الله و دينه بغير علم واحمد اشهر واكثر كلاما فى اصول الدين بالادلة القطعية نقلها وعقلها من سائر الائمة لانه ابتلى بمخالفى السنة فاحتاج الى ذالک والموجود فى كلامه من الاحتجاج بالادلة

(۳۷) المدخل/۳۸ (۳۸) الدر/۱٤٦/۷:

العقلية على ما ہو الحق السنة لم يوجد مثله فی کلام سائر الائمة"(۳۹)
تو امام احمد نے ایسی عقلی دلیل جو صحیح اور مفضی الی المطلوب ہو، سے منع نہیں کیا بلکہ اپنے ایسے دلائل مخالفین کے رد کیلئے استعمال کئے ہیں۔البتہ ایسا علم کلام جو کتاب وسنت کے مخالف ہو اور اللہ اور اس کے دین کے بارے میں بغیر علم کے بات کہی گئی ہو، مذمت کی ہے۔اسی لئے امام ابن تیمیہ نے تمام ان اعتراضات کو رد کیا ہے جو علم کلام سے متعلق امام احمد سے منسوب کئے گئے ہیں۔ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

مقصد یہ کہ امام احمد نے الٰہیات میں صحیح دلائل عقلیہ کو پیش کیا ہے۔البتہ جو کتاب وسنت کے مخالف ہے اسے رد کیا ہے متوکل کو خط لکھتے ہوئے آپ فرماتے ہیں:

"لا احب الكلام فی هذا الا ما كان فی كتاب الله و حديث عن رسول الله والصحابة والتابعين فاما غير ذالك فان الكلام فيه غير محمود".

یہ کلام مکروہ نہیں اگر حدیث وسنت کے مطابق ہو بوقتِ ضرورت علم کلام خود استعمال کیا جا سکتا ہے اور اگر اس کی ضرورت درپیش ہو بلکہ ایسا کیا گیا بھی ہے،البتہ کلام مذموم وہ ہے جس کی مذمت اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے کی ہے "جیسے جدل یا مناظرہ بالباطل اور جدل بغیر علم البتہ مجادلۂ شرعی وہ تو انبیاء نے بھی کیا ہے اور اس کا انہیں اللہ نے حکم دیا ہے۔

لقوله تعالیٰ ﴿قالوا یانوح قد جادلتنا فاکثرت جدالنا﴾ (ہود:۳۲)

﴿وتلک حجتنا اتینا ها ابراهیم علی قومه﴾(انعام: ۱۸۳)

نیز فرمایا ہے:

﴿الم تر الی الذی حآجّ ابراهیم فی ربه﴾(البقرہ: ۲۵۸)

مزید فرمایا:

﴿وجادلهم بالتی هی احسن﴾(النحل: ۱۲۵)

یہ اوامر وجوب کے لئے ہیں یا استحباب کے لئے جو ایسا کلام ہو وہ شرعی طور پر مذموم نہیں ہوگا۔(۴۰)

خلاصہ یہ ہے کہ علم کلام موافق کتاب وسنت محمود اور خلاف کتاب وسنت مذموم۔امام ابن تیمیہ کا علم کلام میں اہم ترین کارنامہ یہ دو ہی چیزیں ہیں اثبات وابطال یعنی فلسفہ وغیرہ کا ابطال اور عقائد اسلام کا اثبات۔امام موصوف نے دونوں سے حصہ پایا ہے چنانچہ آپ نے فلسفہ ومنطق وعلم کلام پر علمی دیانت کے ساتھ تنقید کی ہے اور کتاب وسنت کے طرز واسلوب کو ترجیح دی ہے۔

علم کلام کا آغاز وارتقاء

ابتدائی دور جو پہلی صدی ہجری سے شروع ہو کر دوسری صدی کے آغاز تک رہا۔اس دور میں باقاعدہ اس علم کی تدوین نہیں ہوئی۔دورِ تدوین اور ظہورِ فرق: اس دور میں باقاعدہ اس علم کی تدوین ہوئی اور مختلف مکاتیب فکر وجود میں آئے۔یہ دور تقریباً چار صدیوں پر محیط ہے۔دوسری صدی ہجری کے آغاز سے تقریباً پانچویں صدی ہجری کے اختتام تک رہا۔دورِ ارتقاء: اس تیسرے دور

---

(۳۹) الدر ۱۵۳/۷ (۴۰) المدخل ۴۲: ابن تيمية در ۱۵٤/۷

میں اس علم کا خوب چرچا اور خوب ترقی ہوئی۔ البتہ اس دور میں علم کلام میں فلسفہ کی بہت حد تک آمیزش ہوگئی۔ یہ عرصہ چھٹی صدی ہجری سے شروع ہو کر نویں صدی ہجری پر محیط ہے۔ امام ابن تیمیہ (متوفی ۷۲۸ھ) کا دور بھی اس میں آتا ہے۔ اسی وجہ سے آپ نے فلاسفہ کا اپنے دور میں خوب رد کیا ہے۔ (تفصیلی گفتگو آئندہ ابواب میں آرہی ہے) دور تقلید: اس دور میں علم کلام کے بارے میں کوئی خاص نیا کام نہیں ہوا۔ البتہ پہلے مسالک کو اپنایا گیا اور مختلف کتب کی تشریح و تفصیل اور حاشیہ آرائی ہوئی۔ یہ دور دسویں صدی ہجری سے لے کر بارہویں صدی ہجری پر محیط ہے۔ دور جدید: یہ جدید دور آخری دو صدیوں پر محیط ہے، جس میں ہمارا یہ دور بھی ہے اور تا حال جاری ہے۔ (۴۱)

دور اول:

علم الکلام دراصل مسلمانوں کا دریافت کردہ علم وفن ہے۔ **"هذا العلم فيما اعتقده هو النتاج الخالص للمسلمين"** (۴۲)

مغربی علماء کا یہ کہنا کہ یہ مغربی علوم سے ماخوذ ہے صحیح نہیں اس لئے کہ یہ سب سے پہلے باقاعدہ خوارج اور معتزلہ میں رائج ہوا جس کی بنیاد کتاب وسنت صحابہ، تابعین اور عقل سلیم ہے۔ دور رسالت میں دین کے بنیادی امور میں غور و فکر کو نئے نئے سوالات اٹھانے اشکالات پیش کرنے اور اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ سے وضاحت چاہنے کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ چھوٹے بڑے صحابہؓ کے دور میں بھی افہام وتفہیم کا سلسلہ جاری رہا۔ مگر کلامی افکار کی صحیح معنوں میں ابتداء پہلی صدی ہجری کے اواخر اور دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ہوئی۔ پہلے علم مسلمانوں کے قبضے میں رہا۔ آہستہ آہستہ دوسری اقوام کے اسلام میں داخل ہونے کی بناء پر، اس میں فلسفہ اور دیگر اقوام کے خیالات داخل ہوتے گئے۔ جس کی بنیادی طور پر تین وجوہات ہیں۔

واعتقد ان الدراسات الموضوعية لتاريخ هذا العلم بقدر ما تسعف الشواهد المتاحة تعود فى الاصل الى الكتاب والسنة والى تفاعل العقل المسلم فى عصر الصحابه والتابعين مع هذين المصدرين الاساسيين للاسلام. (۴۳)

رسول اکرم ﷺ کی رحلت کے بعد خلفاء راشدین کے عہد میں اسلامی فتوحات کا دائرہ بہت وسیع ہوگیا۔ جوں جوں نئے نئے ممالک فتح ہوتے گئے۔ ان میں اسلامی تعلیمات کچھ تو اپنی سادگی اور فطرت انسانی کے قریب تر ہونے کے باعث اور کچھ حکمران قوم کے دین و مذہب کے قریب ہونے کی وجہ سے پھیلتی رہیں اور لوگ کثرت سے اسلام میں داخل ہوتے چلے گئے۔ یہ لوگ اپنے آبائی مذاہب کے بعض عقائد و رسوم اور اپنی تہذیب و ثقافت کے مظاہر ساتھ لائے۔ اس معاملے میں اسلام خاصا لچکدار دین ہے کہ جب تک کوئی عملی عقیدہ یا رسم اس کے مبادی واصول سے نہ ٹکرائے وہ لوگوں کے معاملات میں دخل نہیں دیتا۔ نئے آنے والوں میں عجمی، رومی، مجوسی، پارسی، یونانی، بدھ، ہندو، لامذہب، ترک، مالوی، مزدکی، غرض مختلف اقسام واجناس اور مذاہب وادیان کے لوگ تھے۔ مسلمانوں کے ساتھ ان کے اختلاط سے زنادقہ والحاد کی تحریکیں اٹھیں۔ ان اقوام کے غلام ولونڈیاں شاہی محلات وامراء کے

---

(۴۱)　المدخل، ۴۵　　(۴۲)　النشار، علی سامی، نشأة الفکر، ۲۰/۱

(۴۳)　ڈاکٹر الشافعی، المدخل الی دراسة علم کلام /۴۷

گھروں کی زینت بنیں۔ بعض تو اپنے اصل دین پر رہیں اور بعض نے اسلام قبول کرلیا۔ ان میں سے جو نسل پیدا ہوئی وہ آگے چل کر سیاست و معاشرت پر چھا گئی۔ تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ خلفاء بنی امیہ و بنی عباس کی اکثریت لونڈیوں کی اولاد تھی۔ علی بن الحسین (زین العابدین) جو علماء و آئمہ دین میں ایک بلند مقام رکھتے تھے۔ وہ بھی ایک ایرانی خاتون شہر بانو کے بطن سے پیدا ہوئے۔ یہ خاتون خلافت فاروقی میں مال غنیمت میں آئیں تھیں۔ اسی طرح کئی آئمہ فقہ و حدیث عجمی النسل تھے۔ بنی امیہ میں خالد بن یزید بن معاویہ کو یونانی فلسفے، ریاضی، ہیئت اور علم نجوم سے خاصی دلچسپی تھی۔ علامہ شبلی فرماتے ہیں:

> ''ابو جعفر منصور عباسی نے یونانی، ہندی، رومی اور عجمی فلسفے اور ادب و ثقافت کی کتابوں کا ترجمہ عربی میں کرایا۔ اس طرح مسلمان دیگر اقوام کے علوم اور حکمت و فلسفہ سے آشنا ہوئے۔ سلسلہ چلتا رہا اور مامون عباسی نے اسے بہت وسعت دی۔ اس نے یونانی، رومی اور عجمی ثقافت و ادب کی سرپرستی میں اپنے سب پیش روؤں کو مات کر دیا۔ مختلف تہذیبوں کے ملاپ مختلف مذاہب کے میل جول دیگر اقوام کے علوم کی وسیع اشاعت نے مسلمانوں میں نئے نئے خیالات کی ترویج کی اور بہت سے نئے فرقے پیدا ہو گئے۔'' (۴۴)

پہلی دو صدیوں میں جن مسائل پر زیادہ بحث ہوتی تھی وہ قرآن و حدیث میں بیان کردہ توحید و رسالت، بعث بعد الموت وغیرہ مسائل تھے۔ جن پر عقلی استدلالات پیش کئے جاتے اور مخالف فریق دہریت و ثنویت، یہودیت، مسیحیت وغیرہ تھے۔ جن کا عقلی اور نقلی طریقے سے رد کیا جاتا رہا۔ قرآن حکیم نے بھی عقلی طور پر غور و فکر کی دعوت دی۔

غور و فکر کا نتیجہ ہے کہ محکم و متشابہ کے پیش نظر کئی فرقوں میں اختلاف ہوا۔ قرآن حکیم کے استدلال کو دیکھ کر علماء اسلام نے کلامی دلائل اخذ کئے۔ مثلاً:

﴿ یایھا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم.... الایة ﴾ (بقرہ: ۲۱)

اس سے دلیل ''الاختراع والعنایۃ'' اخذ کی گئی ہے تا کہ عقلی طور پر اللہ کے وجود اور اس کے کمالات کو ثابت کیا جا سکے۔

استنبط العلماء ماعرف بدلیلی الاختراع والعنایة لاثبات وجود الله تعالیٰ و کمالاته (۴۵)

﴿ لیزو کذالک اوحینا الیک روحامن امرنا ماکنت تدری ماالکتاب ﴾ (الشوریٰ: ۵۲)

میں اعجازی شان سے مضمون رسالت اور قبل البعثت آپ کی حالت کو بیان کیا گیا ہے۔ جس سے عقلی طور پر آپ کی رسالت کا ثبوت ملتا ہے۔ اس طرح بعث بعد الموت پر اس آیت سے عقلی طور پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

﴿ قل یحییھا الذی انشاھا اول مرة ﴾ (یٰس: ۷۹)

یہ آیات ''بعث'' پر اہل و حکمت کے لئے بہترین دلائل ہیں۔ اسی طرح آنحضور ﷺ سے حدیث میں ہے کہ صحابہ ایسے سوالات کرتے جن سے حقیقت ایمان پر روشنی پڑتی اور ایمان میں زیادتی کا موجب بنتا ہے اور اس سے ان لوگوں کے نظریہ کی بھی

---

(۴۴) شبلی نعمانی علامہ علم الکلام اور الکلام /۱۵-۱۷ (۴۵) المدخل / ۵۰ : منہاج الادلة بالمقدمہ /۲

تردید ہو جاتی ہے جو قطعاً علم کلام میں غور وخوض سے منع کرتے ہیں۔ ہاں اس سے البتہ اگر گمراہی پھیلتی اور ہدایت کا راستہ بند ہوتا ہو تو پھر قطعاً منع ہے اور اگر موجب زیادتی ایمان ہو تو ہرگز منع نہیں بلکہ صحابہ سے اس طرح کی بحث وتمحیص ملتی ہے۔ صحابہ آنحضورﷺ سے سوال کرتے اور آنحضورﷺ جواب دیتے الا یہ کہ کسی سوال کا جواب ہی نہ ہو۔ جیسے قیام قیامت کے بارے اور وہ مسائل جن میں صرف عقل کی رہنمائی حاصل نہیں ہوسکتی جیسے تقدیر میں غور وخوض۔ اس طرح کے مسائل سے آنحضورﷺ سختی سے منع فرماتے اور اگر مسائل کی یہ حیثیت نہ ہوتی تو آپ تسلی بخش جواب دیتے۔ جیسے اہل کہف، ذوالقرنین اور روح کے بارے میں پوچھا گیا۔ نیز

﴿انکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾ (الانبیاء: ۹۸)

سے ملائکہ، حضرت عزیرؑ اور حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں سوال کیا گیا کہ یہ بھی جہنم میں جائیں گے۔

آپؐ نے فرمایا:

((من احب ان یعبدمن دو ن الله فهو مع من عبده))

ورنہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ان الذین سبقت لهم منا الحسنیٰ اولئک عنهامبعدون﴾ (الانبیاء: ۱۰۱)

علامہ ابن قیم کی کتاب ''زادالمعاد'' میں اور ''سیرت ابن ہشام'' میں یہ تفصیل موجود ہے۔ اسی طرح آنحضورﷺ کسی وقت قرآن حکیم سے استدلال کرتے ہوئے عقلی دلیل بھی پیش فرماتے۔ ''ایۃ المباہلۃ'' کی تفسیر میں آنحضورﷺ کی تفسیر میں آنحضورﷺ کا یہ فرمان موجود ہے:

''الستم تعلمون انه لایکون ولد''الاّوهو یشبه اباه قالو بلی ''(۴۶)

قرآن وسنت اور عقلی دلائل میں غور وفکر کا نتیجہ یہ ہوا کہ علم کلام کے ابحاث میں ذرا وسعت پیدا ہوئی اور کچھ مسائل پیدا ہوئے۔ جن میں تین مسائل بہت مشہور ہوئے۔ حکم مرتکب کبیرہ، الانسان بین الجبر والاختیار، مسئلہ امامت نہایت اختصار سے ان تینوں مسائل پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔ مسئلہ حکم مرتکب کبیرہ کے بارے دو جماعتیں ہیں خوارج، علماء اہل سنت۔ خوارج پھر دو جماعتوں میں تقسیم ہو جاتے ہیں۔ انتہا پسند اور اعتدال پسند۔ انتہا پسند تو ہر مرتکب کبیرہ شخص کو قطعاً کافر سمجھتے ہیں اور خلود فی النار کا نظریہ رکھتے ہیں۔ اور ان آیات کی جو اس موقف سے ٹکراتی ہیں تاویل کرتے ہیں۔ اس بناء پر حضرت علیؓ کی تکفیر کرکے اور ان کی اطاعت سے نکل گئے۔ حروراء کے علاقے کو اپنا ٹھکانہ بنالیا تھا'' لا حکم الا الله '' کا نشان امتیاز تھا۔ ان کو خوارج ''حروریۃ'' اور ''محکمہ'' بھی کہا جاتا ہے ان میں ازارقہ فرقہ تو انتہائی متشدد ہوا جو ہر مخالف کو کافر خیال کرتا اور ان کی عورتوں اور بچوں تک کے قتل کو جائز قرار دیتا ہے۔ مشرکین کے بچوں کو مخلد فی النار قرار دیتا ہے۔ بعض احادیث اور احکام کا منکر تھا جیسے رجم زانی کا مسئلہ، کچھ عرصہ یہ حکومت میں بھی آئے مگر بعد میں یہ زوال پزیر ہو کر ختم ہو گئے۔ البتہ ان میں اباضیہ فرقہ معتدل فرقہ ہے جو مخالف کو کافر تو کہتا ہے لیکن ملت اسلامیہ میں داخل سمجھتا ہے کیونکہ یہ کفر کو کفر نعمت قرار دیتے ہیں۔ کفر ملت نہیں، لہذا یہ سب سے نکاح اور معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں۔ (۴۷)

---

(۴۶)　تفسیر ابن کثیر: ۱۹۸/۳ ابن قیم، زاد المعاد: ۵۷/۳، سیرۃ ابن ہشام: ۳۱۵/۱

(۴۷)　الفرق بین الفرق ۵۴: فرطل، نشاۃ ۴۷: عبدالعزیز فرهاروی مولانا: النبراس ۱۵۰ مصر، العباضیۃ ۶۵/: ابن عبد البر: جامع بیان العلم/۲۷۶

یہ فرقہ دورِ اسلامی کے شروع سے کافی عرصہ رہا۔ ان کا شیخ ''عبداللہ'' تھا۔ حضرت عبداللہ بن عباس سے حضرت علیؓ کے بارے مکالمہ کے بعد بہت سے ان میں مسلمان ہو گئے تھے۔ ان حضرات نے حضرت عبداللہ بن عباس سے تین سوال کئے تھے۔ حضرت علیؓ نے ان الحکم الا للہ کی خلاف ورزی کی، لہٰذا (معاذ اللہ) کافر ہو گئے۔ حضرت عائشہ ام المؤمنین سے جنگ کی تو ان کو قید نہیں کیا اور نہ ان کے مال کو مالِ غنیمت سمجھا۔ اگر یہ لوگ مومن تھے تو لڑنا جائز نہیں اور اگر کافر ہیں تو قید و غنیمت جائز۔ امیر المؤمنین کا لفظ انہوں نے معاہدے کے وقت مٹا دیا تھا جس کا مطلب ہے کہ آپ امیر المؤمنین نہیں تو امیر الکافرین ہوئے۔ ان کا جواب حضرت عبداللہ بن عباس نے دیا۔ تحکیم کا مسئلہ خود قرآن حکیم میں آتا ہے۔ کسی آدمی عادل کو حکم بنایا جا سکتا ہے۔ لقولہ تعالیٰ:

﴿فجزاء مثل ماقتل من النعم يحكم به ذواعدل منكم﴾ (المآئدة: ۹۵)

اگر شکار کے باب میں حکم ہو سکتا ہے تو انسانی خون کے بارے کیوں نہیں۔ حضرت عائشہ ام المؤمنین ہیں ان کو قید نہیں کیا جا سکتا۔ باقی حضرت علیؓ نے جو لفظ امیر المؤمنین مٹا دیا تھا تو خود آنحضورﷺ نے حدیبیہ کے موقع پر ''رسول اللہ'' کے الفاظ مٹا دیئے تھے۔ یہ سن کر دو ہزار اباضیہ خوارج نے توبہ کر لی تھی اور جو حضرت علیؓ کے مقابلے میں آئے، مقتول ہوئے۔ وقد يفسر البعض موقفهم بالممالأة والدفاع عن السلطة الاموية القائمة ولكنا لا نجد على هذا دليلا حاسما. (۴۸)

ان کے مقابلے میں مرجئہ فرقہ پیدا ہوا جو مرتکب کبیرہ کو مومن مانتا ہے اور عمل کو ایمان کا جز نہیں مانتا۔ بعض اعتبار سے ان میں افراط و تفریط ہے اور وہ یہ کہ ایمان کے ہوتے ہوئے کسی قسم کا گناہ مضر نہیں۔ جیسا کہ کفر کے ساتھ کسی قسم کی اطاعت فائدہ نہیں دیتی، آیات وعد اور بشارت کو دلیل میں پیش کرتے اور آیات وعید کے انذار میں تاویل کرتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں علماء اسلاف اور صحابہ و تابعین کبار کا موقف قرآن کی تمام آیات وعد و وعید کے بالکل مطابق ہے اور وہ یہ کہ مسلمان اگرچہ مرتکب کبیرہ ہو، ملت اسلامیہ سے خارج نہیں ہوتا۔ جب تک ضروریات دین کا انکار نہ کرے۔ البتہ فاسق مسلمان ہے۔ جس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ خواہ معاف کر دے یا ان کے بارے سفارش کا حق دیدے یا سزا دے لیکن خلود فی النار نہیں کیونکہ یہ کفار اور مرتدین کے ساتھ خاص ہے۔ فذالك خاص بالمرتدين والكفار اماذكر بعض المعاصرين من اهل السنة وغيرهم مع هذه الطائفة فهذا خلط لامبرر له۔ (۴۹)

''الانسان بين الجبر والاختيار'' اس بارے چار موقف ملتے ہیں۔ انسان اپنے اعمال کے بارے ''مفوض'' ہے۔ خود اعمال کا ذمہ دار ہے۔ خود اپنی مرضی سے کرتا ہے۔ اللہ کی معاونت کو اس میں دخل نہیں۔ بعض متکلمین اس کی نفی کرتے ہیں۔ ورنہ جبر لازم آتا ہے۔ ان کو قدریہ کہا جاتا ہے۔ معتزلہ کا دو مسائل میں ان کے ساتھ اتفاق ہے۔ حریت انسان اور مسئولیت انسان میں باقی تمام باتوں میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ انسان اپنے افعال کا ذمہ دار نہیں ہے۔ بلکہ سب کچھ قدرتِ الٰہیہ کے تحت ہو رہا ہے۔ انسان کی حیثیت ایک ''پر'' کی سی ہے جسے ہوائیں اڑا کر لئے پھرتی ہیں۔ اشاعرہ کا موقف ہے کہ انسان کو ارادہ اور استطاعت ملی ہے اپنی مرضی سے ان کو اپنے کام میں لاتا ہے۔ درمیانی موقف یہ ہے کہ انسان کو قدرت و ارادہ حاصل ہے۔ جس سے کوئی کرتا ہے۔ لہٰذا انسان کاسب ہے نہ کہ خالق اور یہی موقف تمام اہل سنت والجماعت کا ہے۔ اس کے علاوہ اس پہلی صدی ہجری میں کچھ اختلافی مسائل اور بھی پیدا ہوئے۔ مثلاً مشاجرات صحابہ کا مسئلہ، اختلاف مرتدین اور قتل البغاۃ نیز حضرت عثمانؓ کے خلاف فتنہ

---

(۴۸) گولڈ زیہر، العقیدہ والشریعۃ /۷٦ (۴۹) نشأة: ۲٤۲/۱: الفرق /٦: الملطی الرد /۱۳۹

اموی دور میں ولی عہد اور ملوکیت اور صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ۔(۵۰)

قرن اول میں ایک مسئلہ امامت کا پیدا ہوا اس سلسلے میں بعض غالی فرقے پیدا ہوئے جیسے: اثنا عشریہ: جو مسئلہ بداء، علم سری اور تناسخ کے قائل تھے۔ البیانیہ: (بیان ابن سمعان مقتول ۱۱۹ھ کے متبعین) حلول تجسیم اور بعض احکام شرعیہ کو منسوخ مانتے ہیں۔ المغیریہ: (مغیرہ بن سمعیہ مقتول ۱۱۹ھ) نصوص کی تاویل باطنی کرتے ہیں رجعت، تجسیم اور نور محمدی کے قائل ہیں۔ المنصوریہ: تمام شرعی احکام کو منسوخ مانتے ہیں۔ یہ فرقہ اسماعیلیہ فرقہ سے پیدا ہوا۔ خطابیہ: صحابہ کی تکفیر کرتے ہیں اور امام جعفر صادق کی طرف آراء کو منسوب کرتے ہیں۔ جب کہ امام موصوف ایسی آراء سے بری الذمہ ہیں۔ (۵۱)

دور ثانی

یہ دور دوسری صدی ہجری کے اوائل سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے آخر اور پانچویں صدی ہجری کے اوائل تک کا ہے۔ اس دور میں اسلامی دنیا یونانی فلسفہ، منطق اور علوم طبعیہ سے روشناس ہوئی اور عیسائی، یہودی، مجوسی، بدھ اور دیگر مذاہب کے افکار و تحقیق و تفہیم و دفاع کا کام شروع ہوا۔ اکثر مسائل کا تعلق خدا کے وجود، ذات و صفات کے مابین رشتہ توحید اور امکان رویت تھا۔ دوسرے درجے پر وہ مسائل تھے جن کا تعلق نبی کی ضرورت، پہچان، معجزات کی افادیت، قرآن مجید کے اعجاز اور رسالت محمدی ﷺ کے اثبات سے تھا۔ معاد کے مسائل کی طرف اس دور میں توجہ کم ہوئی۔ دوسری اور تیسری صدی ہجری میں غالب رجحانات دو تھے۔ ایک رجحان وہ تھا جسے ترجمانی کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اس رجحان کی نمائندگی میں علماء حدیث اور اصحاب روایت پیش پیش تھے۔ دوسرا رجحان وہ تھا، جس کی نمائندگی وہ لوگ کر رہے تھے جو اپنے آپ کو اصحاب توحید و عدل کہتے تھے۔ انہیں بعد کے مؤرخین کلام نے معتزلہ کا نام دیا ہے۔

اگرچہ معتزلہ کے درمیان مختلف مسائل پر اختلاف تھا۔ لیکن چند نظریات پر سب متفق تھے۔ علاوہ ازیں قرآن و حدیث کے فہم اور ان سے استنباط کلامی مسائل میں علماء کے اتفاق یا اجماع کی حیثیت اور عقلی وجوہ اور دلائل کی اہمیت جیسے مناہج و استدلال کلامی کتب میں واضح طور پر موجود ہیں اس گروہ کا ایک مخصوص مسلک تھا۔ جہاں تک ان کے مشترک نظریات کا تعلق ہے۔ وہ ہمیں پوری صحت کے ساتھ معلوم ہیں۔ لیکن جہاں تک ان کے منہاجی اصولوں کا تعلق ہے ان کے بارے میں ہم تک جو معلومات پہنچی ہیں وہ شک و شبہ سے بالاتر نہیں۔ بالخصوص حدیث اور اجماع سے متعلق ان کے راویوں کے بارے میں جو روایات ہم تک ان کے مخالفین اور ناقدین کے الفاظ میں پہنچی ہیں وہ نزاعی اثرات سے محفوظ نہیں ہیں۔ چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں عراق میں امام ابوالحسن الاشعری (م ۳۳۱ھ) اور خراسان میں ابومنصور ماتریدی (م ۳۳۳ھ) نے کلام کی ایک دوسری طرح ڈالی، جو اہل روایات اور معتزلہ کے درمیان توسط کی ایک نمایاں کوشش تھی۔ یہ دونوں بزرگ عقلی وجوہ کی بناء پر نصوص قرآن و حدیث میں تعبیر و تاویل کے قائل تھے۔ اصحاب روایت کی طرح انہوں نے توقف کی راہ اختیار نہیں کی۔ اور معتزلہ کے برخلاف تاویل کو ایک حد سے آگے بڑھانا پسند نہیں کیا۔ انہوں نے کبھی عقلی مشکلات کی وجہ سے کسی حدیث کو رد نہیں کیا۔ یا رواۃ حدیث پر جرح نہیں کی۔ علماء کے اتفاق کو انہوں نے

---

(۵۰) الاشعری، الابانہ/۱۹۷، الفرق/۹۳ نشاۃ: ۱/۳۰۵۔۳۳۱

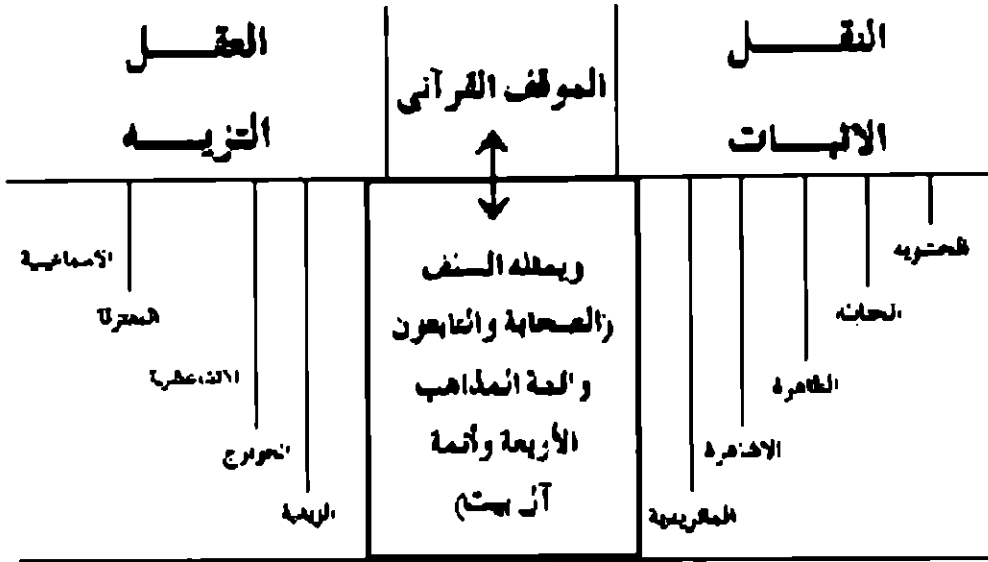
(۵۱) نشاۃ الفکر: ۲/۲۳۔۶۲

ایک حجت سمجھا اور اس کا احترام کیا۔ انسانی علوم بالخصوص منطق اور اس کے ساتھ ان کا رویہ اور ان کے متبعین کا رویہ گریز اور اجتناب کا نہیں بلکہ تنقید اور استفادہ کا تھا۔ انہوں نے کلام کے مسائل میں وسعت دی اور ان پر اپنے اپنے نہج سے اظہار خیال کیا۔ امام اشعری اور امام ماتریدی منہاج کلام کے علاوہ مختلف بنیادی نظریات پر بھی متفق ہیں۔ بعض مسائل میں یقیناً ان کے درمیان اختلاف حقیقی ہے۔ وہ خدا کے وجود اور وحدت کی معرفت میں عقل کے دخل، افعال الٰہیہ میں حکمت انسانی، اختیار و ارادے کی حیثیت اور اخلاقی اصولوں کے علم سے متعلق ہیں۔

اشعری کلام شدید نزاعی ماحول میں پروان چڑھا۔ جس کی وجہ سے مذکورہ مسائل میں اشاعرہ کا فکر اعتدال کی راہ سے ہٹ گیا۔ ماتریدی کلام نے مملکت اسلامیہ کے ایک گوشے میں ترقی پائی اور جدل و نزاع کے برے اثرات سے نسبتاً زیادہ محفوظ رہا۔ امام ابو حنیفہ کی اعتدال پسند شخصیت کا بھی اس مکتبہ فکر پر گہرا اثر پڑا۔ درمیان کی راہ اختیار کرنے کی وجہ سے امام اشعری کو معتزلہ اور اہل روایت دونوں سمتوں سے شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ بالخصوص اہل روایت کی مخالفت زیادہ ثابت ہوئی۔ اس مخالفت کا نتیجہ تھا کہ متعدد گراں قدر کتابوں اور رسائل، کامیاب مذاکروں اور وسیع مراسلت کے باوجود بھی امام اشعری کو مقبولیت نصیب ہوئی۔ خوش قسمتی سے اشعری مذہب کو ابوبکر باقلانی (م ۴۵۴ھ) ابواسحاق اسفرائینی (م ۴۱۷ھ) امام الحرامین جوینی (م ۴۷۸ھ) اور ابو حامد الغزالی (۵۰۵ھ) جیسے عظیم افراد مل گئے۔ جن کی کاوشوں سے کوئی دو سو سال بعد اشعری کلام کو علماء اور عوام میں مقبولیت نصیب ہوئی۔ اس طرح عالم اسلام کے مشرقی حصے میں ماتریدی تحقیقات کو مقبولیت حاصل کرنے میں ایک طویل عرصہ لگا۔

معتزلہ مذہب اہل روایت اور اشاعرہ دونوں کی مخالفت کی وجہ سے ابتدائی کامیابی کے باوجود آخر میں صرف چند مخصوص گوشوں میں محدود ہو کر رہ گیا۔ البتہ ان کے بیشتر نظریات کو مختلف شیعی حلقوں میں مقبولیت حاصل ہوئی۔ اگرچہ امامت، عصمت امام اور چند اور مسائل میں شیعہ فرقوں نے علیحدہ نظریات اختیار کئے۔ ساتویں صدی کے اواخر میں اہل روایت کے کیمپ سے ایک عظیم شخصیت ابھری جس نے کلام کے تمام مکاتیب و نظریات کا ایک نئے انداز سے جائزہ لیا اور ان پر مفصل تنقید کی۔ یہ ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) کی عظیم شخصیت تھی۔ لیکن بوجوہ بعد کے کلامی فکر نے اس تنقید سے فائدہ نہیں اٹھایا۔ امام ابن تیمیہ چونکہ موقف قرآنی اور سلفی کو ترجیح دیتے ہیں جبکہ علم کلام کے دس مکاتیب موجود تھے اور امام صاحب نے اپنی حد تک ان پر تنقید کی ہے اور موقف سلفی کو ترجیح دی ہے چونکہ یہ موقف افراط و تفریط سے محفوظ ہے جس میں مندرجہ ذیل خصوصیات پائی جاتی ہے۔

عقل و نقل کے اختیار کرنے میں اعتدال پر ہے۔ اگرچہ ان کے ہاں وحی کو بلند مقام حاصل ہے کیونکہ دینی عقیدہ (ایمان) محض مادی نہیں ہے بلکہ شرعی ہے اور قبول کرنا مکلف پر لازم ہے۔ تاویل کے اختیار کرنے میں حد سے نہیں بڑھتے بلکہ لغوی قواعد اور شرعی ضرورت کے مطابق ہی تاویل سے کام لیتے ہیں اور وہ معنی اختیار کرتے ہیں جس سے تشبیہ اور حسی کیفیت لازم نہ آئے۔ بلکہ اثبات صفات بلا تشبیہ اور تنزیہ بلا تعطیل کو اختیار کرتے ہیں۔ تمام صحیح شرعی دلائل کو تسلیم کرتے ہیں جن میں سب سے پہلے قرآن اور دوسرے نمبر پر اجماع اور تیسرے نمبر پر احادیث متواترہ اس کے بعد احادیث خواہ وہ صحیح ہوں یا حسن، ضعیف ہوں یا موضوع ان کو تو قطعاً قبول نہیں کرتے۔ بالخصوص عقائد کے باب میں ان کے ہاں شریعت کی پابندی کا التزام، اصولی عقائد اور عملی فروعات برابر نہیں''۔(۵۲)

(۵۲)　ابن رشد، المناهج، ۱۳٤

نقشہ میں مختلف کلامی فرقوں میں تمسک بالقرآن والحدیث اور سلف صالحینؒ صحابہ تابعین' تبع تابعین کے اعتبار سے قرب و بعد کو ظاہر کیا گیا ہے۔ نقلی اور عقلی استدلال کا غلبہ ظاہر کیا گیا ہے کہ اثبات صفات باری تعالیٰ کے کون اور تنزیہ کے کون' زیادہ قائل ہیں۔

الحشویہ

علم کلام کے میدان میں جو فرقے ملتِ اسلامیہ کے قریب ہیں ان میں سے ایک فرقہ فرقۂ حشویہ ہے۔ یہ فرقہ مشبہ بھی اسی کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ یہ فرقہ خالق کو مخلوق کے مشابہ مانتا ہے۔ ان میں جو لوگ غالی ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ ایک جسم ہے جس کے ہماری طرح اعضاء اور جوارح ہیں۔ یعنی ''وجہ''، ''ید'' اور ''ساق'' اس کے لیے ثابت ہیں اور وہ خدا عرش پر بیٹھا ہوا ہے ان میں سے جو ذرا معتدل ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے لیے وجہ' ید' قدم اور ساق کو ثابت تو کرتے ہیں مگر اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کا وجہ ہماری وجہ کی طرح نہیں۔ اس کا قدم، اس کا ساق، ہمارے قدم اور ساق کی طرح نہیں۔ متکلمین کی اصطلاح میں اس متعدل فرقے کا نام حشویہ ہے۔ جو نصوص کے ظاہری الفاظ سے ہٹنا نہیں چاہتا۔ مگر تجسیم اور تشبیہ سے بچنے کے لئے لیس کمثلہ شئ کا اقرار کرتا ہے۔

''اما الفرقة الحشويه فانهم قالوا ان طريق معرفة وجود اللّٰه تعالىٰ هو السمع لا العقل اعنى ان الايمان بوجوده الّذى كلف الناس التصديق به يكفى فيه ان يتلقى من صاحب الشرع ويومن به ايمانا كما تتلقى منه احوال المعاد وغير ذلك مما لادخل للعقل فيه وهذه الفرقة الضالة الظاهر من امرها انها مقصرة الشارع فى الطريق التى نصبها للجميع مفضية الى معرفة وجود اللّٰه تعالىٰ.....وذلك انه يظهر من غير ما اٰية من كتاب اللّٰه تعالىٰ انه دعا الناس الى التصديق بوجود البارى سبحانه بادلة عقلية منصوص عليها''. (۵۳)

(۵۳) ابن الجوزی' دفع شبہ التشبیہ ۲۷: ابن الحزم' الفصل ۱۷۳

مذکورہ عبارت سے حشویہ کے بارے تین باتیں معلوم ہوتی ہیں۔اولاً ایمان باللہ کے لئے وہ صرف نص پر اعتماد کرتے ہیں۔اور عقلی دلائل کو جائز نہیں رکھتے۔ثانیاً نصوص دینیہ کے سمجھنے میں کوتاہی پائی جاتی ہے۔اس لئے کہ عقل کے بغیر نہ نصوص کو سمجھا جاسکتا ہے اور نہ ہی براہین عقلیہ کے بغیر عقائد دینیہ واجبہ کو ثابت کیا جاسکتا ہے۔ثالثاً ظاہر نص کی پیروی سبب بنتی ہے تجسیم وتشبیہ کی۔بعض اوقات یہ بات صوفیاء میں بھی پائی جاتی ہے۔حشویہ کا تصور الہٰ دراصل ''قیاس الغائب علی الشاہد'' کے اصول پر مبنی ہے۔حشویہ فرقہ کے معرض وجود میں لانے کا باعث یہودی اور عیسائی تھے جنھوں نے اسلام کا لبادہ اوڑھ لیا تھا اور اپنے پاس موجود اساطیر کو لوگوں میں پھیلانا شروع کردیا تھا۔جہالت کی بناء پر لوگوں نے آسانی ان کے خیالات کو قبول کرلیا۔''وھناک حشویة مشبهة تنتمی الی الحنابله وان تبرّأمنها محققوا الحنابله انفسهم ''۔(۵۴)

حشویہ مختلف گروہوں میں پھیل کر کچھ حنابلہ،شیعہ،سنی،حنبلی بن گئے ''فهناک حشوية بين اهل السنة بين الشيعة يظهرون فی عصور مختلفة'' (۱۸) محدثین کی صفوں میں آئے اور کچھ مفسرین میں آگئے۔جیسے مقاتل بن سلیمان اور کچھ صوفیاء میں جیسے سالیہ،حلمانیہ اور کرامیہ۔لیکن یہ سب خالص حشویہ نہیں ہیں اس لئے کہ تجسیم وتشبیہ کو اختیار کرنے کے ساتھ عقلی استدلال کو بھی جگہ دیتے ہیں۔ڈاکٹر حسن محمود الشافعی حشویہ کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اما کلمة حشوية ،نفسها فقد قال البعض انهاماخوذة من الحشويه لان
هؤلاء السذج أوالمعرضين من الرواة کانوايحشون الاحاديث التی
لااصل لها فی الاحاديث المروية عن رسول اللهﷺ ای
يدخلونهافيهاوليست منها.(۵۵)

بعض فرماتے ہیں کہ امام بصری رحمۃ اللہ علیہ اہل علم کی مجلس میں بعض علمی ہاشمین کے بارے میں یہ لفظ استعمال فرماتے تھے۔''فقال ردوا هؤلاء الی حشا الحلقة ای فی وسطها فسموا الحشوية ای وسطها'' بعض متکلمین کہتے ہیں کہ ان کے اس نظریہ کی بناء پر ''ان الله تعالیٰ ذومکان'' ای انه سبحانه فی حشو العالم ای داخله'۔(۵۶)

معتزلہ

علم کلام کے میدان میں یہ قدیم فرقہ ہے جو عقلی استدلال کی طرف زیادہ میلان رکھنے والا تھا۔دور عباسیہ کا سب سے بڑا فتنہ اعتزال تھا جو یونانی علوم وفنون کا لازمی نتیجہ تھا۔دوسری صدی ہجری میں مسلمانوں کو یونانی فلسفہ سے تعارف ہوا۔یہ فلسفہ محض چند خیالات وقیاسات کا مجموعہ تھا۔جس کے پیچھے کوئی اصلیت وحقیقت نہ تھی۔اس دور کے اختلافات کی اصلیت اسی قدر تھی کہ محدود الفاظ جس کے ساتھ خاص تجربات وابستہ ہوں وہ ایک غیر محدود ذات کی حقیقت وصفات کو کس طرح بیان کرسکتے ہیں۔اس بارے

---

(۵٤) نشاة الفکر' الفلسفی' ۲/۱ ۶۰: المفید ۹' اوائل المقالات ۹' السنهوتی' التشبيه والتنزيه 'بحواله مدخل ۷۰

(۵۵) الکوثری مقدمه تبيين' ابن عساکر'۵

(۵٦) ابو الحسن علی ندوی' تاريخ دعوت و عزيمت'۸۲/۲': کراچی ۱۹۷۹ء 'اردو دائره معارف اسلاميه' ۳۰۹/۲۱: شيخ ابو زهره اسلامی مذاهب کار خانه بازار فيصل آباد' خواجه عبدالله اختر 'مذاهب اسلاميه ۱۸٦' اداره ثقافت اسلاميه'۱۸٦

میں انسان کا علم صرف انبیاء کی اطلاع اور وحی الٰہی تھا۔ صحابہ کرام، تابعین آئمہ دین، محدثین اسی مسلک پر قائم تھے اور مسلمانوں کی ساری توجہ دعوت اسلام، جہاد اور زندگی کے عملی مسائل کی طرف تھی۔ جب یونانی اور سریانی کتابوں کے ترجمے ہوئے قدیم مذاہب وممالک کے علاوہ، متکلمین سے اختلاط ہوا تو امت کے جو گروہ بحث سے متاثر ہونے کی قابلیت رکھتے تھے جن کی ذہانت میں گہرائی وپختگی سے زیادہ سطحیت اور جدت تھی۔ اس طرز فکر اور طریقہ بحث سے متاثر ہوئے۔ اس نتیجے میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات ان کے باہمی تعلق، کلام الٰہی، رویت باری تعالیٰ مسئلہ عدل وتقدیر، جبر واختیار کے متعلق ایسی بحثیں اور مسائل پیدا ہو گئے جو نہ اپنی حیثیت سے ضروری تھے نہ دنیاوی حیثیت سے مفید بلکہ مملکت کی وحدت اور مسلمانوں کی قوت عمل کے لئے مضر تھے۔ اعتزال کے معنی کسی شخص یا گروہ سے الگ ہو جانے کے ہیں۔ معتزلہ کے افکار ونظریات سے وحدت امت کو جو نقصان پہنچا اس کا تفصیلی جائزہ لینے سے قبل ہم اس فرقہ کے آغاز اور اس کے بنیادی عقائد کا نہایت اجمالی تعارف پیش کریں گے۔ اس فرقہ نے اموی دور میں بال وپر نکالے اور عباسی خلافت میں عرصہ دراز تک اسلامی فکر پر حاوی رہا۔ اس فرقہ کے وقت ظہور میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ جب حضرت حسنؓ امیر معاویہ کے حق میں خلافت سے دستبردار ہوئے تو اصحاب علیؓ کی ایک جماعت سیاست سے کنارہ کش ہو گئی اور اس کی سرگرمیاں صرف عقائد تک محدود ہو کر رہ گئیں۔ چنانچہ ابوالحسن الطلفر کی اپنی کتاب ''اہل الاھوء والبدع'' میں لکھتے ہیں۔

> ''انہوں نے اپنا نام معتزلہ رکھا اس لئے کہ جب حضرت حسن بن علیؓ نے حضرت معاویہؓ کی بیعت کی اور خلافت انہیں تفویض کر دی تو ان لوگوں نے حسنؓ اور معاویہؓ دونوں سے کنارہ کشی کر لی بلکہ سب سے الگ ہوئے۔ یہ لوگ اصحاب علیؓ تھے۔ اب ان کی سرگرمیوں کا مرکز ومحور گھر رہ گیا یا مسجد۔ یہ کہا کرتے تھے کہ ہمیں صرف علم اور عبادت سے سروکار ہے'' (۵۷)

علماء کا دوسرا بڑا گروہ معتزلہ کے بارے میں کہتا ہے کہ رئیس معتزلہ واصل بن عطاء تھے۔ یہ حسن بصری کے حلقہ درس میں حاضر ہوا کرتے تھے۔ اس زمانہ میں یہ سوال زور وشور سے اٹھا اور اسی نے اذہان کو اپنی طرف متوجہ کر لیا کہ کیا گناہ کبیرہ کا مرتکب مسلمان ہے یا نہیں؟ حضرت حسن بصریؒ کی مخالفت کرتے ہوئے واصل نے کہا:

میں کہتا ہوں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب علی الاطلاق مسلمان نہیں ہے بلکہ وہ کفر اور ایمان کی درمیانی منزل میں ہے''۔ اس اختلاف کے بعد واصل نے حضرت حسن بصری کے حلقہ سے علیحدگی اختیار کر لی اور اسی مسجد میں ایک علیحدہ حلقہ قائم کر کے بیٹھ گئے۔ جب واصل حضرت حسنؒ سے الگ ہو گیا تو خواجہ حسن بصریؒ نے کہا واصل بن عطاء ہم سے الگ جا بیٹھا ''عزلت'' پکڑی۔ اس لئے اس فرقہ کا نام ''معتزلہ'' ہوا جو عزل سے مشتق ہے۔ (۵۸)

---

(۵۷) نجم الغنی رام پوری مولانا، تعلیم الایمان /۲ ۱۰ منشی نو لکشور لکھنؤ ۱۹۲۴

(۵۹) شرح نہج البلاغۃ /۱۷۸، عبدالجبار، شرح اصول الخمسہ /۳۰۱، نشأۃ: ۱ /۴۷۹، ابن رشد، مناھج /۹۲، اسلامی مذاھب ۲۱۸، عبداللطیف، غایت المرام /۳۹۲

توحید

یہ ان کا سب سے پہلا معرکۃ الآراء مسئلہ رہا ہے۔ اس کی رو سے صفات کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بیشک اللہ تعالیٰ عالم بھی ہے اور قادر بھی ہے اور بصیر بھی ہے مگر صفت علم اور قدرت و بصارت وغیرہ اس کو حاصل نہیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تنزیہ باری تعالیٰ کا ایسا عقیدہ رکھتے کہ صفات کی نفی کرتے۔ علم، قدرت، ارادہ، حیاۃ یہ صفات اللہ کی عین ہیں۔ غیر نہیں بلکہ تمام ایک ذات اور ایک مفہوم ہے ورنہ تعدد قدماء لازم آتا جو شرک ہے اور صفت کلام کے انکار کی بناء پر قرآن کو مخلوق کہتے ہیں۔ مخالفت کرنے والے کو گردن زدنی کا حقدار قرار دیتے ہیں۔ البتہ اس کے باوجود تعطیل صفات کا عقیدہ نہیں رکھتے۔ جیسے اسماعیلیہ عقیدہ رکھتے ہیں اور ان کی صفات کی تاویل کرتے ہیں جن سے بظاہر تشبیہ کا شائبہ ہوتا ہے۔ معتزلہ اسی اصول کے پیش نظر قیامت کے دن رویت باری کو محال سمجھتے تھے کیونکہ اس سے جسمانیت اور جہت لازم آتی ہے نیز کہ صفات ذات کا غیر نہیں ہے۔

عدل

اس فرقہ کے کلامی مباحث میں یہ دوسری فکر اور بحث ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا الفساد کو نہیں چاہتا۔ نہ افعال العباد کو پیدا کرتا ہے۔ لوگ اللہ کے امر کو بجالاتے ہیں۔ اس کے منہیات سے رک جاتے ہیں تو یہ اس قدرت کے باعث ہوتا ہے جو اللہ نے انہی و دیعت کر رکھی ہے۔ گویا ان کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے اور خدا خالق افعال نہیں ہے۔ اس بحث کے چند نتائج یہ ہیں:

اشیاء میں حسن وقبح عقلی ہوتے ہیں یا ذاتی۔ معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ حسن وقبح عقلی ہوتے ہیں۔ معرفت الٰہیہ عقل سے ہوتی ہے۔ عقل کے فیصلے اور حکم پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ حکم نہ دیتے تب بھی ثواب ملتا، کرنے والا قابل تعریف ہوتا، نہ کرنے والا قابل ذم۔ یہ نہیں کہ جس چیز کو نفس انسانی پسند کرے وہ اچھی اور جس سے نفرت کرے وہ بری ہو۔ یا جو نفس میں کمال پیدا کرے یا نقص پیدا کرے وہ اچھی ہو یا بری۔ اللہ تعالیٰ پر صلاح واصلح واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ بغیر جبر واکراہ کئے ہر اس چیز کا حکم دے جو اطاعت سے اللہ کے قریب کردے اور معصیت سے اللہ تعالیٰ سے دور کردے۔ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ اس کے باوجود اللہ کے علم قدیم کا انکار نہیں کرتے۔

وعد ووعید

معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ وعدہ و وعید لامحالہ وقوع پذیر ہوں گے۔ خداوند کریم نے جو ثواب کا وعدہ کیا اور سزا کی جو دھمکی دی وہ پوری ہو کر رہے گی۔ جس نے مخلصانہ توبہ کی ہوگی اس کی قبولیت کا جو وعدہ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے وہ بھی پورا ہوگا، جو نیکی کرے گا وہ جزاء پائے گا۔ اسی طرح بدکار کو سزا دی جائے گی۔ کبائر بلا توبہ معاف نہیں ہوسکتے نہ نیکی کرنے والا جزاء سے محروم رہتا ہے۔(۵۹)

کفر و اسلام میں درمیانہ درجہ

ابن ابی الحدید نے جو شیعہ ہونے کے باوجود معتزلہ میں شمار ہوتا ہے، لکھا ہے:

''گو ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مرتکب کبائر نہ کافر ہے نہ مسلم، لیکن ہم اس کے لئے

---

(۵۹) اسلامی مذاهب/ ۱۹۰-۱۹۱،

لفظ ''مسلم'' کا اطلاق جائز خیال کرتے ہیں تا کہ اہل ذمہ اور بت پرستوں سے اسے ممتاز کیا جا سکے''۔ (۶۰)

امر بالمعروف ونہی عن المنکر

یہ معتزلہ کے جماعتی اصولوں میں سے پانچواں اصول ہے۔ معتزلہ کے نزدیک امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سب مومنوں پر واجب ہے۔ تا کہ اسلام کی تبلیغ و اشاعت کا فریضہ انجام دیا جائے نیز مسئلہ خلق قرآن وہ ہنگامہ خیز مسئلہ ہے جس نے ایک صدی عرصہ تک عالم اسلامی کو جدل و مناظرہ میں الجھائے رکھا۔ معتزلہ کا قول ہے۔'' کلام اللہ کا پیدا کردہ ہے'' اور'' قرآن خدا کی مخلوق ہے''(۶۱)

معتزلہ کے فرقے

معتزلہ کے اہم فرقے مندرجہ ذیل ہیں۔

واصلیہ: یہ واصل بن عطاء کے پیرو تھے جو معتزلہ میں بڑی نمایاں شخصیت تھے۔

ہذیلیہ: ابو الہذیل علاف کے اتباع وہ دوسری صدی ہجری میں معتزلہ کا پیشوا تھا۔

نظامیہ: یہ ابو الہذیل علاف کے شاگرد ابراہیم بن سیار نظام کی پیروی کرتے تھے۔

بشریہ: ان کا شیخ بشر بن معتمر تھا۔

ثمانیہ: یہ ثمان بن اشرس کے پیروکار تھے۔

ہشامیہ: اصحاب ہشام بن عمر فوطی ہشامیہ کہلائے۔

جاحظیہ: یہ مشہور ادیب اور عالم جاحظ کے پیروکار تھے۔

خیاطیہ: یہ ابو الحسین خیاط کی پیروی کرتے تھے۔ (۶۲)

معرفت عقائد میں معتزلہ بالکل عقلی انداز اختیار کرتے تھے۔ نص پر اعتماد نہیں کرتے۔ بجز اس صورت کے کہ موضوع کلام کوئی حکم شرعی ہو یا حکم شرعی سے اس کا کوئی تعلق ہو۔ معتزلہ جملہ معاملات کا فیصلہ عقل سے کرانے لگے ان کا خیال تھا کہ مصدر معرفت صرف ایک چیز ہے اور وہ ہے عقل۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ وہ صرف عقل ہی ہے جو لوگوں کے افعال و اعمال کے متعلق غلط یا صحیح کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ ان کے نزدیک اللہ کی معرفت عقل سے ہی ممکن ہے۔ خدا کی قوت کا عرفان عقل ہی کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ اس طرح انہوں نے اختلافات کے بہت سارے دروازے کھول دیے۔ ایسا اختلاف پیدا کیا جو ختم ہونے میں نہیں آیا۔ اسی عقلیت خالصہ کی بناء پر بعض معتزلہ بڑی فاش غلطیوں کے مرتکب ہوئے

مثلاً معتزلہ کے رئیس و امام جبائی کا یہ قول کہ:'' جب اللہ تعالیٰ بندے کی توبہ قبول کرتا ہے تو وہ گویا بندے کی اطاعت

---

(۶۰) شرح نہج البلاغۃ ۱۷۸/

(۶۱) رئیس احمد جعفری، اسلام منزل بمنزل /۲۹۹، کشمیری بازار لاہور (س۔ن)

(۶۲) ایضاً

انہیں مکلف بھی نہ بنایا ہوتا۔ پس آخرت دراصل یہی ہے کہ انہوں نے عقل ناتمام سے یہ توقع وابستہ کی کہ یہ دین کے اسرار کرتا ہے''۔ اسی طرح مشہور معتزلہ امام ابوالہذیل کا قول ہے: ''اہل جنت اختیار سے محروم ہوں گے۔ اگر وہ مختار ہوتے تو خدا نے کو واشگاف طور پر بیان کر سکے گی۔ الہیات کی گتھیاں سلجھا سکے گی اور عقائد و مابعد الطبیعات کی پیچیدگیوں کو احسن طریق سے حل کر سکے گی جبکہ حقیقت یہ ہے کہ عقل ان حقائق تک رسائی حاصل نہیں کر سکتی جس کو مذہب اور دین نے ہزاروں برس قبل بیان کر دیا تھا''۔ (۶۲)

فرقہ معتزلہ میں ملحدین کی شمولیت

بہت سے ملحدین نے فرقۂ معتزلہ میں ایک مقام حاصل کر رکھا تھا جس میں اپنی کجرویوں اور فاسد نظریات کو پھیلاتے تھے اور اسلام و مسلمین کے متعلق سیاہ کاریوں کا اس میں بیج بو رکھا تھا۔ ان میں سے بعض ایسے بھی تھے جو یہود سے روپیہ لے کر مسلمانوں کے عقائد کے بگاڑنے کی جدوجہد میں لگے رہتے تھے۔ قدریہ نے معتزلہ کا روپ دھار لیا تو انہوں نے یہ کمزوری محسوس کر لی اور جان لیا کہ جب تک قوت و طاقت اور شوکت و حشمت نہ حاصل کر لیں زندہ نہیں رہ سکتے۔ لہٰذا انہوں نے سوچا کہ اقتدار تو حاصل کیا جائے۔ اقتدار حاصل کرنا شروع کر دیا اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ وہ اپنے مخالفین کو جلاوطن کرا دیتے تھے اور ان میں سے جس سے چاہتے انتقام لیتے۔ جب مامون کا دور آیا تو اس نے اپنے گرد معتزلہ کا ایک حلقہ جما لیا۔ مامون ادیان و مذاہب پر بحث و تمحیص کرنے کے لئے مجلس مناظرہ منعقد کیا کرتا تھا۔ معتزلہ اس میدان کے شہسوار تھے۔ خلیفہ مامون اور معتزلہ کی عقلی مقاربت اور خاص و عام امور میں مشارکت و مساوات کا انجام یہ ہوا کہ مامون خلق قرآن کے عقیدے کا اعلان کرنے پر اتر آیا۔ چنانچہ ۲۱۲ھ میں اس نے سرکاری طور پر اعلان کر دیا اور مجلس مناظرہ میں شرکت کرنے والوں میں جدل و بحث کا آغاز کیا۔ مجلس مناظرہ میں وہ امکانی حد تک اپنے نظریہ کی تائید میں دلائل دیتا۔ تاہم اس نے عقائد و آراء میں لوگوں کو آزاد رہنے دیا اور جن نظریات کو اپنانے کے لئے وہ تیار نہ تھے۔ انہیں ان کے قبول کرنے پر مجبور نہ کیا۔

مامون کا انتقال ۲۱۸ھ میں ہوا۔ اسی سال معتزلہ نے اس کے قلب و ذہن میں یہ وسوسہ ڈالا کہ لوگوں پر جبراً یہ عقیدہ ٹھونسا جائے۔ مامون ان دنوں رقہ میں مقیم تھا۔ اس نے وہاں سے اسحاق بن ابراہیم کے نام خطوط لکھے کہ محدثین و فقہاء کو ''خلق قرآن'' کے عقیدے پر مجبور کیا جائے اور جو تسلیم نہ کرے اسے منصب سے محروم کر دیا جائے اور اس کی شہادت بھی قبول نہ کی جائے۔ مامون نے دوسرے خط میں سرکاری ملازمین کے ساتھ محدثین و فقہاء اور ان لوگوں کو بھی شامل کر لیا جو مسند افتاء پر فائز تھے۔ تیسرے خط میں مامون نے مزید تشدد سے کام لیتے ہوئے لکھا کہ عوام الناس کو قرآن کے عقیدے پر مجبور کیا جائے۔ معتصم کے عہد میں محدثین کی ایک بہت بڑی جماعت کو دور ابتلاء سے گزرنا پڑا۔ مثلاً نعیم بن حماد جو اس مقصد کیلئے مصر سے لائے گئے تھے ان سے بھی خلق قرآن کے بارے سوال کیا گیا۔ انہوں نے یہ عقیدہ ماننے سے انکار کر دیا۔ چنانچہ انہیں سامرا میں قید کر دیا گیا اور اس وقت تک قید رہے جب تک وفات نہ پا گئے۔ روایت ہے کہ مرنے کے بعد بھی انہیں بیڑیوں اور ہتھکڑیوں سمیت گھسیٹا گیا اور ایک گڑھے میں بغیر کفن اور نماز جنازہ کے ڈال دیا گیا۔

---

(۶۲) اسلام منزل بمنزل، ۲۹۹؛ اشعری مقالات الاسلامیین، ۱۲

امام احمد بن حنبلؒ بغداد واپس لائے گئے اور قید کر دیئے گئے۔ جیل میں پابند سلاسل رہتے ہوئے زندگی گزار رہے تھے۔ معتصم نے انہیں طلب کیا۔ ابراہیم کے گھر لائے گئے۔ یہیں پر ہر روز خلیفہ کی طرف سے دو آدمی آتے اور ان سے مناظرہ کرتے۔ امام احمد بن حنبلؒ بدستور مقہور و معتوب رہے۔ آپ کا جسم کوڑوں سے زخمی تھا مگر آپ یہ سب کچھ برضاء و رغبت برداشت کرتے رہے اور اپنے عقیدے کی اہمیت سے منحرف نہ ہوئے، آپ اٹھارہ ماہ تک قید و بند کی صعوبتیں جھیلتے رہے یہاں تک کہ معتزلہ آپ سے مایوس ہو گئے اور انہوں نے بھانپ لیا کہ آپ اس عقیدہ کو تسلیم نہیں کریں گے۔ چنانچہ آپ کو رہا کر دیا گیا۔ واثق کے عہد میں امام احمد پوشیدہ رہے اور نماز کے لئے جانا بھی بند کر دیا۔ انہی حالات میں خالق حقیقی سے جا ملے۔ واثق بڑا کٹر معتزلی تھا۔ اس کے عہد میں دور ابتلاء اور شدید ہو گیا۔ اس نے تمام شہروں کے قضاۃ کے نام فرمان بھیجا کہ قرآن کے معاملے میں وہ لوگوں کی جانچ کریں اور صرف انہی لوگوں کی گواہی قبول کریں جو اہل توحید اور معتزلی ہوں۔ چنانچہ اس سلسلے میں بہت سے لوگ حوالہ زنداں ہو گئے۔ ۲۳۱ھ میں واثق اپنے عقیدے میں کتنا کٹر اور سخت تھا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس نے ابو یعقوب یوسف بن یحیٰ کو جو مصر کے اہل اللہ میں شمار ہوتے تھے، عراق طلب کیا اور ان سے بھی خلق قرآن کے بارے سوال کیا۔ انہوں نے انکار کر دیا۔ چنانچہ انہیں جکڑ کے بغداد میں قید کر دیا گیا' یہ بچارے جیل میں اس دنیا سے رخصت ہو گئے۔ (۶۳)

مامون معتصم اور واثق کے اس تشدد اور تعصب اور ان کے احکام کی اس جفا کاری اور سنگ دلی نے عوام الناس میں برہمی اور اشتعال کی کیفیت پیدا کر دی۔ مسعودی کی روایت ہے: ''واثق نے قلوب میں فساد برپا کر دیا۔ اپنے آپ کو ملعون خلائق بنا لیا''۔ ابن اثیر کی روایت ہے: ''عوام واثق کو کافر کہہ کر پکارتے تھے''۔ جب اس صورت حال کے خلاف نفرت اور برہمی کے جذبات نے زیادہ شدت اختیار کر لی تو فتنہ و فساد کا دروازہ کھل گیا اور احمد بن نصر الخزاعی کی سرکردگی میں خلیفہ کے خلاف بغاوت کرنے کی سازشیں شروع ہو گئیں۔ اور حکومت کا تختہ الٹنے کی تیاریاں شروع ہو گئیں۔ احمد بن نصر بغداد کے سربرآوردہ لوگوں میں سے تھے۔ خلق قرآن کا عقیدہ رکھنے والوں کے سخت مخالف تھے اور ان کے بارے میں سخت درشت الفاظ استعمال کیا کرتے تھے۔ اپنی نجی محفلوں اور مجلسوں میں واثق کو خوب سنایا کرتے تھے، وہ کہا کرتے تھے: ''یہ خنزیر ہے، یہ کافر ہے'' (۶۴)

چنانچہ اصحاب حدیث احمد بن نصر کے گرد جمع ہونے لگے اور بغاوت کے لئے ایک رات متعین کر لی۔ لیکن قبل از ظہور بات کھل گئی۔ احمد بن نصر گرفتار کر لئے گئے اور سامرا میں واثق کے پاس بھیج دیئے گئے۔ واثق نے احمد بن نصر سے پوچھا احمد اتم قرآن کے بارے میں کیا کہتے ہو؟

احمد بن نصر: وہ خدا کا کلام ہے۔

واثق: کیا وہ مخلوق ہے؟

احمد: وہ خدا کا کلام ہے۔

احمد: امیر المؤمنین احادیث رسول میں آیا ہے ''تم قیامت کے دن اپنے رب کو دیکھو گے۔ جس طرح تم بلا رکاوٹ چاند کو دیکھتے ہو''۔

---

(۶۳) اسلامی مذاهب /۱۸۶، ۲۰۹، ۲۹۷، بحواله تاریخ معتزله، زہدی حسن جار الله، ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱۹۶۹ص

(۶٤) ایضاً، ۲۳: بحواله الفصول المختاره من کتب الجاحظ /۸۰

بحث کے اس مرحلہ پر واثق نے اپنے گرد بیٹھے ہوئے لوگوں سے مخاطب ہو کر پوچھا ''اس کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟'' قاضی عبدالرحمٰن بن اسحاق نے جواب دیا ''اس کا خون حلال ہے''۔ ایک رکن خلافت نے کہا ''امیر المؤمنین اس کا خون مجھے پلا یئے''۔ پھر جلاد کو اشارہ کیا اس نے فوراً گردن اتار لی، سر ڈھلک کر دور جا گرا۔ ان کے سر کو بغداد لا کر پہلے چند روز تک سمت شرقی ہی میں منتقل کر دیا گیا۔ اس کے گرد ایک احاطہ گھیر دیا گیا اور وہاں خیمہ نصب کر کے پہرہ بیٹھا دیا گیا۔ ایک پرچہ پر یہ عبارت لکھ کر اس کے کان میں آویزاں کر دی گئی۔ ''یہ سر کافر مشرک گمراہ احمد بن نصر کا ہے''۔ واثق نے حکم دیا کہ جن لوگوں کے متعلق معلوم ہوا ہے کہ وہ اس کے پیرو اور مصاحب تھے۔ ان سب کو پکڑ لیا جائے چنانچہ ان سب کو قید کر دیا گیا اس طرح تقریباً بیس آدمی جیل میں ڈال دیئے گئے اور قیدیوں کو جو صدقہ ملتا تھا اس سے بھی محروم کر دیا گیا۔ نیز جو لوگ ان سے ملنے جاتے انہیں دوسرے قیدیوں کو بھی ان سے ملنے کی ممانعت کر دی گئی اور بھاری بیڑیاں ان کے پاؤں میں ڈلوا دی گئیں۔ جب احمد بن نصر کا جنازہ اٹھا تو بغداد کے لوگ کاندھا دینے کے لئے ٹوٹ پڑے یہاں کہ متوکل اس اجتماع عام جو ٹھاٹھیں مارتے ہوئے سمندر سے کم نہ تھا دیکھ کر گھبرا گیا۔

امام احمد بن حنبل کا انتقال ہوا تو انبوہ کثیر جنازے کے ساتھ تھا معتزلہ کی ایک آخری غلطی بہ سلسلہ ابتلائے عوام و خواص یہ تھی کہ انہوں نے امام احمد حنبل جیسے شخص کو ظلم کا نشانہ بنایا جو صبر و استقامت کی اعلیٰ مثال تھے۔ معتزلہ نے اپنے اس اقدام سے امام صاحب کو عوام کی نظر سے اولیاء اللہ کے مرتبے پر پہنچا دیا۔ لوگ ان سے برکت لیتے تھے اور ان کی قبر کا مسح کرتے تھے۔ معتزلہ نے اس حرکت سے امام صاحب کو محبوب عوام بنا دیا۔ لوگوں کے دلوں میں ان کی محبت بہت زیادہ بڑھ گئی۔ لوگ وفور محبت سے ان کے گرد منڈلاتے تھے۔ ان کے اعداء سے نفرت کرتے اور ان سے لڑنے کی تیاریاں کرنے لگے۔ (۶۵)

معتزلہ کے منفی اثرات

معتزلہ نے اپنے خصوم و اعداء سے جو مناظرے کئے ان سے علم کلام وجود میں آیا۔ مقابلہ میں خواہ مجوس ہوں یا رافضی یا اہل بدعت یا رجال فقہ و حدیث تقریباً تین صدیوں تک امت مسلمہ کو معتزلہ نے مناظرات و مجادلات میں الجھائے رکھا۔ مرکزی دائرہ وہی تھے اور یہ چکی ان ہی کے گرد گھومتی رہی۔ امراء کی مجلسوں میں، وزراء کے محلوں میں، اور علماء کی مجلسوں میں مناظرے برپا ہوتے رہے۔ اختلاف فکر و نظر کا چکر چلتا رہا۔ نئے نئے مذہبی فرقے اور مسلک عالم وجود میں آتے رہے۔ اور فکر اسلامی پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرتے رہے۔ نیز فارسیت، یونانیت اور ہندیت کے دلکش خول بھی اس پر چڑھا دیئے گئے۔ معتزلہ نے اللہ کی صفات کی ایک مخصوص تعبیر کی جس کا اثر پوری انسانی زندگی پر مرتب ہوا۔ فلسفہ نے اس سلسلے میں جس مبالغہ سے کام لیا اس نے خدا کے وجود کو محض ایک ذہنی تصور اور ایک مفلوج، مجہول و مجبور ہستی بنا کر رکھ دیا لیکن خدا کیا ہے؟ اور کیسا ہے؟ اس بارے میں ان کے یہاں چند لفظوں اور فلسفیانہ اصطلاحات سے زیادہ کچھ نہیں ملتا۔ اس کا نتیجہ ہے کہ یونان کے اندر اور ان تمام حلقوں میں جو یونان کے فلسفہ کے زیر اثر رہے ہیں۔ خدا سے کوئی حقیقی زندہ اور عملی تعلق نہیں رہا۔ اس لئے کہ انسان کو اس سے جس کی صفت و فضل کا علم اسے علم نہ ہو حقیقی، عملی اور قلبی وابستگی نہیں رہتی، محبت، خوف، امید و رجاء، طلب و سوال سب کے لئے صفات کی ضرورت ہے اور یہ فلسفہ یونان میں بالکل معدوم ہے۔ اسی وجہ سے مؤرخین اخلاق وادیان کا بیان ہے کہ اہل یونان کا تعلق نہ صرف خدا کے ساتھ بلکہ مذہب کے ساتھ بالکل سطحی

---

(۶۵) اسلامی مذاہب بحوالہ الفصول المختارہ / ۲۱۰

اور برائے نام تھا اور اس میں کوئی روح اور گہرائی نہ تھی۔ (۶۶)

پانچویں صدی تک پہنچتے پہنچتے یہ حال ہوگیا کہ یونانی فلسفے کی اشاعت سے عقائد کی بنیادیں ہل گئیں۔ محدثین وفقہاء علوم عقلیہ سے ناواقف تھے۔ نظام دین کو مقتضائے زمانہ کے مطابق معقولی انداز سے نہ سمجھا سکتے تھے۔ علوم عقلیہ میں جن لوگوں کے کمال کا شہرہ تھا وہ نہ صرف یہ کہ علوم دینیہ میں کوئی بصیرت نہ رکھتے تھے بلکہ خود علوم عقلیہ میں بھی انہیں کوئی مجتہدانہ نظر حاصل نہ تھی۔ وہ فلاسفہ یونان کے بالکل غلام تھے۔ ان میں کوئی ایسا بالغ النظر آدمی نہ تھا۔ جو تنقید کی نگاہ سے اس یونانی لٹریچر کا جائزہ لیتا۔ انہوں نے فلسفہ یونان کو اٹل سمجھ کر جوں کا توں تسلیم کرلیا اور وحی آسمانی کو توڑنا مروڑنا شروع کر دیا تا کہ وہ فلسفۂ یونان کے مطابق ڈھل جائے۔ ان حالات کا مسلمانوں پر یہ اثر ہوا کہ وہ دین کو ایک غیر معقول چیز سمجھنے لگے۔ اس کی ہر چیز انہیں مشکوک نظر آنے لگی اور ان میں یہ خیال جاگزیں ہوتا چلا گیا کہ ہمارا دین ایک چھوئی موئی کا پودا ہے جو عقلی امتحان کی ایک ذراسی ٹھیس ہی سے مرجھا جاتا ہے۔ امام ابوالحسن اشعری اور ان کے متبعین نے اس روش کو بدلنے کی کوشش کی مگر یہ گروہ متکلمین کے علوم سے تو واقف تھا لیکن معقولات کے گھر کا بھیدی نہ تھا اس لئے وہ اس عام بے اعتقادی کی رفتار کو بدلنے میں پوری طرح کامیاب نہ ہو سکے بلکہ معتزلہ کی ضد میں انہوں نے بعض ایسی باتوں کا التزام کرلیا جو فی الواقع عقائد دین میں نہ تھیں۔ مشرق سے مغرب تک مسلم ممالک میں ہر طرف اخلاقی انحطاط رونما ہوگیا جس کے اثر سے کوئی طبقہ خالی نہ رہا۔ قرآن اور نبوت کی روشنی سے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی بڑی حد تک خالی ہوگئی۔

علماء امراء عوام سب بھول گئے کہ خدا کی کتاب اور رسول کی سنت بھی کوئی چیز ہے جس کی طرف ہدایت و رہنمائی کے لئے کبھی رجوع کرنا چاہیے۔ شاہی درباروں، خاندانوں اور حکمران طبقوں کی عیاشانہ زندگی اور خود غرضانہ لڑائیوں کی وجہ سے عموماً رعایا تباہ حال ہوگئی۔ ناجائز ٹیکسوں کے بھار نے معاشی زندگی کو نہایت خراب کر دیا۔ اسطرح کے ابہامات سے اسلامی تصور توحید پر بھی منفی اثرات مرتب ہوئے۔ عقیدہ توحید جو مسلمانوں کی وحدت کا مظہر تھا۔ معتزلہ نے اس کی تشریح و تعبیر میں اختلافات پیدا کر کے اسے نفرت کی علامت بنادیا۔ مشرق و مغرب میں جن لوگوں نے بھی دینیات کو فلسفہ وحکمت کے بل پر سمجھنے کی کوشش کی ان کو سخت ناکامی کا سامنا کرنا پڑا۔ جس کا افسوس ناک نتیجہ یہ نکلا کہ آخر میں بجائے اس کے کہ یہ حضرات دین کو عقل و دانش کے سانچوں میں ڈھالنے میں کامیاب ہوتے اور الٰہیات کے اسرار و رموز کو اچھی طرح سلجھا پاتے۔ الٹے خود دین کے لطائف ہی سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ معتزلہ کی ایک اور غلطی یہ تھی کہ انہوں نے اپنے مسلک کو جو یکسر عقلی اور متکلمانہ تھا، بزور شمشیر منوانا چاہا یہ اختلاف محض تعبیر و تشریح کا اختلاف تھا لیکن انہوں نے اسے کفرو اسلام اور شرک و توحید کا اختلاف سمجھ لیا۔ ان کے مسائل اس نوع کے تھے کہ ان پر صرف خواص ہی غور و فکر کرنے کے مجاز تھے لیکن انہوں نے عوام کے حلقوں میں پہنچانے کی ناکام کوشش کی انہوں نے نہ صرف محدثین اور فقہاء کا بری طرح مذاق اڑایا بلکہ حدیث وفقہ کے مرتبہ اور حجیت کا بھی انکار کیا۔ معتزلہ کے ظلم وجور کا نتیجہ یہ ہوا کہ نشانہ ستم بننے والوں کو قدر و وقعت کی نگاہ سے دیکھا جانے لگا۔ ان کے عقائد و افکار لوگوں میں خوب پھیلے۔ معتزلہ جبر و تشدد سے جو باتیں منوانا چاہتے تھے کوئی انہیں تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ ہوا بلکہ لوگوں نے محدثین کے اقوال کو مبالغہ آمیزی کی حد تک تسلیم کیا۔ (۶۷)

---

(۶۶) ابو جعفر طبری تاریخ معتزلہ :۷/۱۷، الفصول/ ۲۲۹، ۲۴۳، ۵۳۱، مترجم سید محمد ابراہیم، نفیس اکیڈمی کراچی

(۶۷) تاریخ دعوت وعزیمت :۲/۲۴۲، ۲۴۳،

اس کے علاوہ معتزلہ عباسی حکومت کے زوال کا بھی باعث بنے کیونکہ عباسی خلفاء نے معتزلہ کی سرپرستی کی۔ فقہاء ومحدثین پر مظالم وستم کے پہاڑ توڑے گئے اور یہ سب خلفاء کی سرپرستی میں ہوا۔ اسی وجہ سے عوام کے دلوں میں عباسی خلفاء کے خلاف نفرت پیدا ہوگئی۔ پھر اس کے ساتھ دیگر عوامل بھی شامل ہوتے گئے اور بالآخر عباسی حکومت زوال پذیر ہوئی۔ معتزلہ چار مراحل سے گزرے۔ دور اول معتدل معتزلہ کا دور ہے۔ مصادر کو استعمال میں لاتے لیکن تاویل عقلی کی طرف رجحان رکھتے۔ یہ دور تھا واصل بن عطاء (م ۱۳۱ھ) اور عمر بن عبید (م ۱۴۴ھ) کا، یہ دونوں خواجہ حسن بصریؒ کے شاگرد تھے جو علم حدیث میں مشغول اور زہد میں مشہور تھے۔ عمرو بن عبید نے عدل وتوحید پر بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ (۶۸)

اس کے بعد دور ثانی میں ابوالہذیل کے واسطہ سے پہلے دونوں بزرگوں کے شاگرد تھے۔ اس دور میں عقل پر اعتماد زیادہ بڑھ گیا۔ علاف کو فلسفہ پر عبور تھا۔ صفات اور قدرت کے بارے گفتگو کی بشر بن معتمر (م ۲۱۰ھ) اس کا ہم عصر تھا جس نے مسئلہ خلق القرآن اور وجوب اصلح کے لئے بنیاد مہیا کی اور شیعہ کے ساتھ بھی اس نے رابطہ قائم کیا۔ تیسرا دور جاحظ ۲۵۰ھ اور نظام وخیاط کا دور ہے۔ ان حضرات نے کتابیں لکھیں اور مختلف نظریات پیش کئے۔ اس کے بعد امام جبائی کا دور آتا ہے جس سے اشاعرہ کا مذہب نکلا قاضی عبدالجبار اور اس کے شاگرد اس کی نمائندگی کرتے ہیں۔ حال ہی میں یمن سے ایک کتاب شائع ہوئی ہے جو انسائیکلوپیڈیا کی حیثیت رکھتی ہے "المغنی فی ابواب التوحید والعدل" معتزلی خیالات نے اسلامی فکر کو متاثر بھی کیا اور بہت فائدہ پہنچایا۔ اسکے بعد آہستہ آہستہ بوجوہ معتزلہ کو زوال آ گیا۔ (۶۹)

اشاعرہ کی مختصر تاریخ

اس فرقے کے اول سربراہ پہلے معتزلی تھے اور فرقہ معتزلہ کے بانی حضرت حسن بصریؒ کے حلقہ سے علیحدہ ہوگئے تھے اور نص سے زیادہ عقل سے کام لیتے تھے اور اپنے موقف میں دلائل عقلیہ دیتے۔ یہی ان کا منہج ومسلک ہے۔ توحید، عدل، حریت فکر امر بالمعروف نہی عن المنکر وغیرہ ان کے اصول تھے۔ آہستہ آہستہ اس فرقہ کے لوگ نظری ابحاث میں اور دقیق کلامی مسائل میں پڑ گئے جیسے جوہر فرد تکلیف المعدوم، التولد وغیرہ۔ (۷۰)

تیسری صدی ہجری میں اس فرقہ سے امام حسن اشعری علیحدہ ہوگئے اور اہلسنت والجماعت کا موقف اختیار کر لیا اور اس میں وحی، عقل، تشبیہ وتنزیہ، جبر ونصوص کے بارے اعتدال پیدا ہوا۔ ایک وقت میں ان پر نص سے استدلال کا غلبہ رہا۔ جیسا کہ ان کی کتاب اللمع سے ظاہر ہے۔ امام اشعری کا مسلک معتدل اور بین بین ہے آپ صفات الٰہی کو اس طرح ثابت مانتے ہیں کہ لاعینہ تا کہ تعدد والہ لازم نہ آئے۔ "ولا غیرہ" یعنی باری تعالیٰ کو معطلہ کی طرح غیر متصف بھی نہیں مانتے۔ نیز "کلام" کو اللہ کے لئے ثابت مانتے ہیں اور "کلام لفظی" کو حادث مانتے ہیں۔ افعال انسان کو مخلوق الٰہی مانتے ہیں، لیکن بندے کا اپنے فعل کے ساتھ تعلق کسب کا ہے اور قدرت عبد کو بھی اللہ کا پیدا کردہ مانتے ہیں اور فعل کے ساتھ مانتے ہیں نہ کہ فعل سے پہلے۔ البتہ یہ قدرت موجد للفعل نہیں یہ جبر کی

---

(۶۸) حنیف ندوی مولانا عقلیات ابن تیمیہ/ ۱۱۹

(۶۹) عبدالرحمن فریوائی سیرت ابن تیمیہ/ ۹۴

(۷۰) الفصل: ۲/ ۱۲۱، ابن حزم، خلاصۃ/ ۷۱،۶۸

طرف میلان ہے مگر بعینہ جبر نہیں۔ دور اول میں نقل سے زیادہ کام لیتے۔ لیکن بعد میں عقل کا غلبہ ہو گیا۔ جیسے معتزلہ اور اشاعرہ پر دو دور گزرے ہیں۔ دور اول بانی مذہب سے لے کر امام باقلانی (م ۴۰۳ھ) تک ہے۔ اس دور میں یہ موقف زیادہ تر اسلاف محدثین، فقہا اور صوفیاء کے قریب رہا ہے۔ فلسفے اور اعتزال کی تردید ہوتی رہی۔

دوسرا دور ۴۰۳ھ سے ابن فورک سے شروع ہوتا ہے اور علامہ شہرستانی (م ۵۴۸ھ) پر ختم ہوتا ہے۔ آپ نے "نهاية الاقدام" اور "الملل فی النحل" کتابیں لکھیں۔ امام الحرمین، جوینی، الغزالی یہ مشہور اشاعرہ ہوئے ہیں۔ اس دور میں تاویل اور عقل کا غلبہ ہوا۔ حتیٰ کہ معتزلہ کے قریب ہو گیا اور فلسفی و منطقی ابحاث شامل ہو گئیں۔ اس دور میں اشعری مذہب پوری دنیا میں پھیل گیا۔ ایک تو اس کے معتدل ہونے کی بناء پر دوسرے اس بنا پر کہ مشرق میں سلجوقیوں اور مغرب میں مرابطین مصر میں ایوبیوں نے اسے اختیار کیا اور دنیا کی مختلف یونیورسٹیوں میں داخل نصاب رہا ہے جب تک کہ ابن تیمیہ کے افکار مقابلے میں نہ آئے۔ (۷۱)

لوگ معتزلہ کی حسن تقریر، حاضر جوابی اور علمی موشگافیوں سے متاثر ہو رہے تھے۔ ظاہر شریعت اور مسلک سلف کی علمی بے توقیری اور اس کی طرف سے بے اعتمادی پیدا ہو رہی تھی۔ خود محدثین اور ان کے تلامذہ کے گروہ سے بہت سے لوگ احساس کمتری کا شکار تھے اور معتزلہ کی عقلیت اور تفلسف سے مرعوب ہو رہے تھے۔ قرآن مجید کی تفسیر اور عقائد اسلام ان فلسفی نما مناظرین کے لئے بازیچۂ اطفال بنے جا رہے تھے۔ مسلمانوں میں ایک خاص عقلیت اور سطحی فلسفیت مقبول ہو رہی تھی۔ یہ محض ایک ذہنی ورزش تھی اور اصطلاحات کی معرکہ آرائی اس صورت حال کا مقابلہ کرنے کیلئے اور اس بڑھتے ہوئے سیلاب کو روکنے کے لئے نہ تو محدثین و حنابلہ کی دینی غیرت اور جوش کافی تھا نہ عابدوں اور زاہدوں کا زہد و تقویٰ اور نہ فقہائے اسلام کے فتاویٰ اور جزئیات پر عبور بلکہ سنت کے وقار کے لئے ایک ایسی شخصیت درکار تھی جس کی دماغی صلاحیتیں معتزلہ سے کہیں زیادہ بلند ہوں۔ جس کی بلند شخصیت اور مجتہدانہ دماغ کے سامنے اس زمانہ کی عقلیت و فلسفہ کے علمبردار طالب علم لگتے ہوں اور ایسے پست و حقیر نظر آتے ہوں جیسے کسی دیو قامت انسان کے سامنے پست قد انسان اور نو عمر بچے مسلمانوں کو فوری طور پر ایک امام امت کی ضرورت تھی اور شیخ ابوالحسن کی ذات میں ان کو وہ شخصیت مل گئی۔ اس جماعت کا نام اشاعرہ تھا۔ اس کے قائد ابوالحسن اشعری تھے۔ تیسری صدی ہجری میں بصرہ میں پیدا ہوئے اور ۳۲۳ھ کے قریب بغداد میں وفات پائی۔

امام اشعری کی تقریر

امام اشعری کچھ عرصہ تک خلوت میں رہ کر فریقین کے دلائل کا موازنہ کرتے رہے اور آخرکار ایک نتیجہ پر پہنچے۔ چنانچہ لوگوں کو حاضر ہونے کے لئے کہا اور جمعہ کے دن برسر منبر جامع مسجد میں لوگوں سے یوں مخاطب ہوئے۔ ''لوگو! جو مجھے پہچانتا ہے وہ تو پہچانتا ہے اور جو نہیں پہچانتا میں اسے آگاہ کرنا چاہتا ہوں کہ فلاں بن فلاں ہوں۔ میرا عقیدہ یہ تھا کہ قرآن مخلوق ہے اور کوئی شخص اللہ تعالیٰ کو دیکھ نہیں سکتا میں نے برا کیا اب اس سے توبہ کرتا ہوں اور معتزلہ کی تردید کے درپے ہوں۔ اب میں معتزلہ کی رسوائی میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کروں گا''۔ (۷۲)

---

(۷۱) الابانہ /۲۰، ابن تیمیہ: الرسالہ المدنیۃ /۱۱: گولڈ زیہر: العقیدہ والشریعۃ/۱۲۱: عبداللطیف غایۃ المرام /۱۵۰: ابن عساکر، تبیین/۸۰

(۷۲) مقالات الاسلامیین/۱۳

افکار اشعری

اولیاء صالحین سے آیت (نشانی) کا صدور ممکن ہے۔ میت کی طرف سے صدقہ کرنا اور اس کے حق میں دعا کرنا نہ صرف جائز بلکہ ان کے لئے نفع بخش ہے۔ عقائدی مسائل میں احادیث سے احتجاج کیا جا سکتا ہے۔ اس ضمن میں احادیث متواترہ اور اخبار آحاد سب برابر ہیں۔ جن آیات سے تشبیہ (خدا کے مشابہ مخلوقات ہونے) کا وہم پڑتا ہے اشعری ان سے احتجاج کرتے ہیں اور اسے موجب تشبیہ قرار نہیں دیتے مثلاً وہ کہتے ہیں کہ خدا کا چہرہ اور ہاتھ بھی ہیں مگر مخلوق جیسے نہیں۔ اشعری کے عقائد فقہ حنابلہ سے ہم آہنگ ہیں۔ (۷۳)

امام اشعری نے عقائد پر استدلال کرتے ہوئے عقل و نقل دونوں کی راہ اختیار کی۔ امام اشعری کی وفات کے بعد ان کے مخالف علماء بھی سامنے آئے۔ مثلاً محدث ابن حزم ان کو جبر یہ تصور کرتے تھے۔ کیونکہ افعال العباد کے بارے میں اشعری نے جس رائے کا اظہار کیا ہے۔ اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بندے کو کچھ اختیار بھی حاصل ہے۔ اسی طرح مرتکب کبائر کے بارے میں امام اشعری جو نظریات رکھتے تھے ان کی وجہ سے ابن حزم ان کو مرجئہ قرار دیتے تھے۔ ابن حزم نے ان کے علاوہ دیگر مسائل میں بھی اشعری پر گرفت کی تاہم آپ کے اکثر مخالفین صفحہ ہستی سے مٹ گئے اور تاریخ اسلام کے اوراق میں ان کا کوئی پتہ نہیں چلتا۔ آپ کے اعوان و انصار کا زور بڑھتا ہی چلا گیا وہ آپ کے نقش قدم پر چل کر معتزلہ و ملاحدہ کے خلاف ہو گئے اور اقوال و عقائد کے میدان میں ڈٹ کر ان کا ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ حنابلہ میں بھی آپ کے مخالف موجود تھے مسلک حنابلہ کے لوگوں اور اشاعرہ کے مابین اکثر جدل آزمائی اور معرکہ آرائی کا بڑا زور ہوتا پھر وہاں بڑے زور کا رن پڑتا اور باہم نبرد آزمائی جاری رہتی۔ دونوں فریق طریق سلف کے داعی تھے معتزلہ کے علاوہ اہل السنت والجماعت کے کئی گروہوں نے بھی ان پر اعتراض کئے۔ حنبلیوں کے نزدیک ان کا عقلی دلائل سے کام لینا ہی ایک قابل اعتراض بدعت تھی دوسری جانب ماتریدیہ کو جو خود بھی راسخ عقائد کو عقلی دلائل سے ثابت کرتے تھے یہ لوگ بعض مسائل میں کچھ ضرورت سے زیادہ ہی قدامت پرست نظر آتے۔ پانچویں صدی ہجری کے وسط میں بویہی سلاطین کے ہاتھوں اشعریہ کو بہت اذیت اٹھانی پڑی کیونکہ یہ سلاطین معتزلہ اور شیعہ عقائد کے ملے جلے مسلک کو پسند کرتے تھے۔

معتزلہ اشاعرہ کشمکش

اشاعرہ اور معتزلہ میں بہت مخالفت پائی جاتی تھی۔ امام ابوالحسن اشعری نے جہمیہ اور معتزلہ کی تردید میں کئی ایک کتابیں لکھیں۔ جن میں " کتاب الا بانة عن اصول الديانة " اور " مقامات الاسلاميين " بہت ہی مشہور ہیں۔ ایران، عراق، شام، مصر اور عرب کے مختلف علاقوں سے جو سوالات آتے تھے ان کے تفصیلی جوابات لکھے اور ہر ایک میں بڑی شدت اور قوت کے ساتھ جہمیہ اور معتزلہ کے خیالات کی تردید کی اس کا خلاصہ یہ ہے کتاب الابانہ کی ابتداء میں جو تمہیدی مقدمہ ہے اس سے ان کے خیالات کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔ معتزلہ اور قدریہ کے اکثر لوگ اپنی خواہشات نفسانی کی بناء پر اپنے رؤساء اور ان کے اسلاف کی تقلید کرتے ہیں اور قرآن مجید کی آیات کی ایسی تاویل کرتے ہیں جس کی دلیل اللہ تعالیٰ نے نہیں اتاری اور نہ ان کو رسول ﷺ اور سلف متقدمین سے نقل کیا۔

---

(۷۳) دائرہ معارف اسلامیہ: ۲۱ / ۳۲۴

اسی وجہ سے رویت باری کے مسئلہ میں انہوں نے آنحضرت ﷺ سے صحابہ کی روایت کی مخالفت کی، حالانکہ مختلف جہتوں سے اس کے متعلق روایات احاد اور اخبار منقول ہیں۔ انہوں نے شفاعت آنحضرت ﷺ کا بھی انکار کیا اور سلف متقدمین سے اس کے متعلق جو روایت آئی ہے اس کو قبول نہیں کیا یہ لوگ عذاب قبر کے بھی منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ قبروں میں کفار کو عذاب نہیں ہوگا حالانکہ اس بات پر صحابہ اور تابعین کا اجماع ہے۔ یہ لوگ اپنے مشرک بھائیوں کی طرح جو قرآن کو بشر کا کلام کہتے ہیں۔ خلق قرآن کے قائل ہیں اور مجوس کی طرح جو خیر اور شر کے دو الگ الگ خالق مانتے ہیں بندوں کو اشیاء کا خالق قرار دیتے ہیں۔ قدریہ کا یہ خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ خیر اور شر کا خالق ہے اور اجماع مسلمین کے برخلاف وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسی چیز چاہتا ہے جو ہوتی نہیں اور ایسی چیز نہیں چاہتا جو ہو جاتی ہے۔ حالانکہ خدا نے کئی جگہ یہ بتایا کہ وہ جو چاہتا ہے وہ ہوتی ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا'' تم نہیں چاہتے مگر یہ کہ اللہ چاہتا ہے'' اس سے معلوم ہوا کہ ہم کوئی چیز نہیں چاہتے تاوقتیکہ وہ یہ نہ چاہے کہ ہم چاہیں اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا اگر اللہ چاہتا تو وہ آپس میں نہ لڑتے نیز فرمایا اگر ہم چاہتے تو ہر نفس کو ہدایت دیتے نیز فرمایا کہ وہ جو چاہتا ہے اس کو کر بیٹھتا ہے۔ قرآن مجید میں حضرت شعیب کا یہ قول نقل کیا گیا ہے۔ ہمارے لئے جائز نہیں کہ ایمان لانے کے بعد کفر میں لوٹ پڑیں۔ مگر یہ کہ اللہ چاہے اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں کو اس امت کے مجوس قرار دیا ہے۔ کیونکہ انہوں نے ٹھیک مجوس کے دین اور ان کے قول کی اتباع کی اور خیر و شر کے دو الگ الگ خالق قرار دیئے اور یہ بھی کہا کہ شر خدا کے چاہنے کے بغیر بھی صادر ہو سکتا ہے۔

انہوں نے انسان کو اپنے نفع اور نقصان کا مالک اور اپنے اعمال پر قادر قرار دیا جس پر خدا کا کوئی قابو نہیں ہو سکتا۔ یہ لوگ اپنے آپ کو ایسی قدرت والا بتاتے ہیں جتنا کہ وہ خدا کے متعلق نہیں بتاتے جیسا کہ مجوس شیطان کے لئے ایسی قدرت ثابت کرتے ہیں جتنی کہ خدا کو حاصل نہیں ہے۔ اسی وجہ سے وہ اس امت کے مجوس ہوئے اور کہ ان کی گمراہیوں کی طرف مائل ہو کر دوسرے لوگوں کو خدا کی رحمت سے ناامید کیا۔ ان کا یہ فیصلہ ہے کہ گنہگار ہمیشہ کے لئے دوزخی ہیں۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے صاف ارشاد فرمایا کہ وہ شرک کے باقی گناہوں کو بخش دیتا ہے۔ وہ لوگ کہتے ہیں کہ گناہ گار دوزخ میں داخل ہونے کے بعد اس سے باہر نہیں آسکے گا۔ حالانکہ رسول اللہ ﷺ سے صاف روایت آئی ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک قوم کو آگ میں تہس نہس ہونے کے بعد اس سے نکالے گا اور اس کا بھی انکار کرتے ہیں کہ اللہ کے لئے ہاتھ ہیں باوجود اس کے اللہ نے فرمایا تجھ کو کس چیز نے اس شخص کے سامنے جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا سجدہ کرنے سے روکا۔ وہ اس کا انکار بھی کرتے ہیں کہ اللہ کی آنکھیں ہیں حالانکہ اللہ نے فرمایا حضرت نوحؑ کی کشتی ہماری آنکھوں کے سامنے چل رہی تھی۔ نیز فرمایا کہ تم (حضرت موسیٰؑ) نے میری آنکھوں کے سامنے پرورش پاؤ۔ یہ لوگ آنحضرت ﷺ کی اس حدیث کو بھی نہیں مانتے کہ اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر اترتا ہے''۔ (۷۴)

ابو نصر محمد بن منصور الکندی المعروف بہ عمید الملک طغرل اور بک کا وزیر بن گیا اور اس کی بارگاہ میں رتبہ عالیہ پر فائز ہو گیا۔ یہ الکندی کٹر معتزلی تھا۔ مسلک اعتزال کی نشر و اشاعت کے درپے تھا اور مخالفین سے سخت بغض رکھتا تھا۔ اس نے جماعت معتزلہ کو آگے بڑھایا اور سرکاری مناصب کے دروازے ان کے لئے کھول دیئے۔ الکندی کو عام اہل سنت سے عام طور پر اور اشاعرہ سے خاص طور پر بے انتہا کرتی تھی۔ اس نے طغرل بک کو اس پر آمادہ کر لیا کہ مبتدعہ پر برسر منبر لعنت بھیجی جائے اور اس میں اس نے اشاعرہ کا

(۷۴)　اسلامی مذاهب، ۲۳۱، الفصل فی الملل والنحل ۳/۲۲: رسالة المحدث، ٤، بنارس، ١٩٨٦، ٤٦ الفریوائی

نام بھی داخل کرلیا۔ مقصد یہ تھا کہ انہیں زیادہ سے زیادہ ذلیل ورسوا کیا جائے۔ ساتھ ہی ساتھ انہیں وعظ اور تدریس سے روک دیا۔ جامع مسجدوں میں خطابت کی خدمت بھی ان سے چھین لی۔ پھران کی جرأت اتنی بڑھی کہ اشاعرہ، شافعیہ اور اہل سنت سب پر لعن وطعن کا سلسلہ شروع کردیا۔ اشاعرہ اور معتزلہ کے مابین خراسان میں فتنہ وفساد کی گرم بازاری شروع ہوگئی۔ اس فتنے کے بارے میں سبکی نے لکھا ہے:

> ''یہ وہ فتنہ تھا کہ اس کی چنگاریاں بھڑک کر شعلہ بنیں اور آسمان سے ان کی لپیٹ باتیں کرنے لگی جس کی تپش سے آفاق معمور ہوگیا اوراس کے ضرر میں برابر اضافہ ہوتا رہا اور آخر کار خراسان، شام، حجاز اور عراق سب ہی اس کی لپیٹ میں آگئے۔ اس کی بلاانگزیاں اور فتنہ سامانیاں مائل بہ عروج ہی رہی ہیں۔ اس فتنے کے علم برداروں نے اہل سنت پر لعن وطعن کا نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع کردیا''۔ (۷۵)

ان فتنہ سامانیوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ عمید الملک نے سلطان طغرل بک کواس پرآمادہ کرلیا کہ خراسان کے امرائے اشعریہ گرفتار کرلئے جائیں۔ ابوسہل بن الموفق اس زمانے میں رئیس اشعریہ تھا۔ وہ خراسان میں موجود نہ تھا۔ اس لئے گرفتار ہونے سے بچ گیا۔ امام الحرمین ابوالمعالی الجوینی نے بھی صورت احوال کی نزاکت کو محسوس کرلیا چنانچہ چھپ رہے اور حجاز کی طرف چلے گئے لیکن استاد ابوالقاسم القشیری اور الرئیس الفراتی گرفتاری سے نہ بچ سکے۔

بیان کیا جاتا ہے کہ جب اشاعرہ کی جلاوطنی کا فرمان صادر ہوااور انہیں مجالس ومحافل میں شرکت سے روکا گیا تو لوگوں کے ایک انبوہ نے قشیری اور فراتی کو چھپالیا لیکن بہر حال وہ جیل بھیج دیئے گئے جہاں وہ ایک مہینے تک رہے۔ یہاں تک کہ یہ خبر ابوسہل ابن الموفق کو ملی۔ انہوں نے اپنے آدمیوں اور شافعیوں کو جمع کیا اور جیل پر حملہ کردیا اور بہ زور قوت جیل سے نکال لائے۔ یہ بات طغرل بک پر بہت گراں گزری۔ اس نے ابن الموفق کو ایک قلعہ میں قید کردیا اوران کا مال وزر اور املاک وجائیداد کو ضبط کرلیا۔ ان حالات میں اکثر علماء اشعریہ جو خراسان اور خاص طور پر نیشاپور اور مرو میں تھے لاچار ہوکر ادھر ادھر بکھرنے لگے۔ بعض نے حجاز کا رخ کیا۔ مثلاً حافظ بیہقی، قشیری اور امام الحرمین یہاں تک کہ اس سال چار سو حنفی اور شافعی قاضی عرفات کے میدان میں آکر جمع ہوگئے۔ یہ واقعات ۴۴۵ھ کے ہیں استاد قشیری نے خراسان سے نکلنے اور تشدد وفتنہ وفساد کی گرم بازاری سے پہلے ایک رسالہ لکھا تھا۔ جس میں بتایا تھا کہ اشعریوں اور حنفیوں پر کیسے کیسے مظالم توڑے گئے اور انہیں کس کس طرح ہدف ستم بنایا گیا۔ موصوف نے اپنے رسالے میں تحریر فرمایا تھا:

> ''یہ وہ داستان ہے جو اہل سنت کے واقعات محن وابتلاء پر مشتمل ہے۔ دل کو دونیم کردینے والے ان حوادث کو عبدالکریم ہوازن القشیری نے تمام علماء اعلام کے سامنے پیش کیا۔ نیشاپور میں حوادثات ۴۴۵ھ کے اوائل میں ظاہر ہوئے۔ وہ ایسے تھے کہ انہوں نے اہل دین کا سینہ شق کردیا۔ دامن تار تار کرڈالا۔ ساری ملت حنفیہ کو مبتلائے غم والم کردیا اور یہ سب کچھ اس طرح ہوا کہ امام ابوالحسن الاشعری پر لعنت کا سلسلہ شروع کردیا گیا''۔ (۷۶)

---

(۷۵) دائرۃ المعارف الاسلامیۃ: ۲۱/ ۸۵ (۷۶) ایضاً

مسلک اشعری کی وسعت

جب سلطان صلاح الدین بادشاہ ہوا تو وہ اس کے دربار کا قاضی عبدالملک مذہب اشعری پر تھا۔ صلاح الدین نے بچپن میں جو مجموعہ عقائد حفظ کیا تھا وہ قطب الدین نے اس کے لئے تیار کیا تھا۔ صلاح الدین کے بچے بھی اسی مجموعہ کو حفظ کرتے تھے۔ اسی کا اثر تھا کہ صلاح الدین اور اس کے خاندان نے اشعری مذہب کی ترویج میں حصہ لیا اور تمام لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کر دیا۔ یہی حالت تمام خاندان بنی ایوب اور ان کے ترکی غلاموں کے زمانہ سلطنت میں قائم رہی۔ اس کے ساتھ ادھر یہ اتفاق ہوا کہ محمد بن تومرت نے امام غزالی سے اشعری مذہب سیکھا تھا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ موحدین کی سلطنت (ابن تومرت نے یہ سلطنت قائم کی تھی) میں ان لوگوں کا خون حلال سمجھا جاتا تھا جو ابن تومرت کے مخالف عقیدہ رکھتے تھے۔ چنانچہ اس بناء پر ان لوگوں نے اس قدر لوگوں کو قتل کیا جن کی تعداد بجز خدا کے کوئی نہیں جانتا۔ اسی وجہ سے اشعری مذہب تمام ممالک اسلامیہ میں پھیل گیا۔ (۷۷)

امام غزالیؒ نے اپنی کتابوں میں عقلی دلائل سے اشعری مسلک کو ثابت کیا اور اتنے زوردار طریقے سے اس کی تبلیغ کی کہ ہر جگہ اس کو قبول عام حاصل ہوتا چلا گیا۔ انہوں نے اگر ایک طرف قدیم فلاسفہ کے خیالات کی تردید کی اور ''تہافت الفلاسفہ'' جیسی کتابیں لکھیں تو دوسری طرف ان کے بعض غلط اصولوں کو بھی تسلیم کر لیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ بعض مسائل میں امام ابوالحسن اشعری کے قدیم خیالات پر قائم نہیں رہ سکے۔ بعض جگہوں پر عقلی تاویلات کیں۔ امام غزالی کو فن حدیث میں کامل مہارت حاصل نہیں تھی۔ جیسا کہ کتاب احیاء العلوم سے واضح ہوتا ہے۔ اس میں بہت سی ضعیف اور کمزور روایتوں سے استدلال کیا گیا ہے۔ خود امام غزالی کو بھی اس بات کا اعتراف تھا۔ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ تصوف اور فلسفے میں امام غزالی کی معلومات کا سرچشمہ ابوطالب مکی اور ابوعلی سینا کی تصنیفات ہیں۔ اس لئے وہ بقول امام ابن تیمیہ کلام اور فلسفہ کی دلدل میں کچھ اس طرح پھنسے کہ نہ تو خود ہی اس سے نکل سکے اور نہ دوسروں ہی کو اس سے نکال سکے۔ (۷۸)

امام رازی اشعری مسلک کے ممتاز لوگوں میں سے ہیں۔ علم کلام کے متعلق ان کا سب سے بڑا کارنامہ فلسفہ کا رد ہے لیکن اس میں انہوں نے اس قدر غلو کیا کہ ضروری غیر ضروری کچھ تمیز نہ رکھی بلکہ تمام فلسفہ کو اعتراضات کے نیزوں سے چھلنی کر دیا۔ فلسفہ کے سینکڑوں مسائل فی نفسہ صحیح تھے اور مذہب کے مخالف بھی نہ تھے۔ امام صاحب نے ان مسائل کو بھی نہ چھوڑا۔ یہاں تک کہ مسائل پر اعتراض کرنا ممکن نہ تھا۔ مثلاً اثبات باری، توحید باری وغیرہ ان پر اس پیرایہ میں اعتراض کرتے ہیں کہ یہ مسائل فی نفسہ صحیح ہیں لیکن فلاسفہ کا استدلال صحیح نہیں۔ سب سے پہلے امام صاحب ہی نے کلام کو فلسفہ کے انداز پر لکھا اور فلسفہ کے سینکڑوں مسائل علم کلام میں مخلوط کر دیئے۔ ان کے بعد متاخرین نے رفتہ رفتہ علم کلام کو بالکل فلسفہ بنا دیا۔ اشاعرہ اس بات کے قائل تھے کہ انسان اپنے افعال پر قدرت موثرہ نہیں رکھتا۔ امام صاحب نے صاف صاف جبر کا دعویٰ کیا۔ (۷۹)

---

(۷۷) ابن اثیر: ۱/۱۲، تاریخ معتزلہ/ ۴۰۳

(۷۸) طبقات الشافعیہ: ۲/۲۷۰، بحوالہ تاریخ معتزلہ/ ۴۰۳

(۷۹) تاریخ معتزلہ/ ۴۰۴

اشاعرہ اور حنابلہ کشمکش

امام ابن تیمیہ کے زمانہ میں حنابلہ اشاعرہ کشمکش بہت شدت اختیار کر گئی۔ حنابلہ اور اشاعرہ ہر معاملہ میں بری طرح ایک دوسرے سے الجھنے لگے۔ اس کی وجہ سے دونوں فریقوں کے درمیان بسا اوقات سر پھٹول ہوتی تھی بلکہ کشت وخون کی نوبت بھی آ جاتی تھی۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ متاخرین اشاعرہ نے امام ابوالحسن الاشعری کے اصل مسلک سے ہٹ کر عقلیت پسندی کو اپنا شعار بنا لیا تھا اور قرآن مجید کی صاف اور واضح آیات اور احادیث رسول ﷺ میں بھی تاویل شروع کر دی تھی اور جب حنابلہ ان کی اس عقلیت پسندی پر تنقید کرتے تھے تو ان کو بہت برا لگتا اور اس کی وجہ سے ان میں اکثر جھگڑے ہوتے رہتے تھے۔ ابوالحسن علی ندوی اپنی کتاب ''تاریخ دعوت وعزیمت'' میں اس زمانے کے حالات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ''ہر مذہب کے پیرو اپنے فقہی مسلک کو تمام مذاہب فقہ سے افضل واعلیٰ مقبول ومویدمن اللہ سمجھتے تھے۔ ان کی تمام ذہانت، قوت تصنیف، قوت بیانیہ اس کی ترجیح اور اس کی فضیلت ثابت کرنے میں صرف ہوتی تھی۔ متبعین اپنے مذہب کو جس نظر سے دیکھتے تھے اور جو ذہنیت اہل مذہب میں کارفرما تھی اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ جب سلطان الملک الظاہر بیبرس نے پچھلے دستور کے برخلاف شافعی قاضی القضاۃ کے علاوہ تینوں مذاہب کے بھی علیحدہ علیحدہ قاضی القضاۃ مقرر کئے تو فقہاء شافعیہ نے اس کو سخت ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا اس لئے وہ قاضی القضاۃ کو بھی ماتحت دیکھنا چاہتے تھے اور سمجھتے تھے کہ قدیم روایات اور امام شافعی کا مدفن ہونے کی وجہ سے مصر پر مذہب شافعی ہی کا حق ہے۔ جب بیبرس کی حکومت کا خاتمہ ہوا اور اس کے خاندان سے حکومت منتقل ہوئی تو بعض شافعیہ نے اس کو اس کے فعل کی سزا اور قدرتی انتقام سمجھا۔ اسی فقہی گروہ کے ساتھ کلامی تعصب بھی انتہاء کو پہنچا ہوا تھا۔ مذاہب اربعہ کے پیرو ایک دوسرے کے معترف اور شاگرد واستاد بھی تھے۔ آپس میں ملتے جلتے بھی تھے۔ محبت واحترام بھی کرتے تھے۔ لیکن اشاعرہ وحنابلہ کا اتحاد تقریباً ناممکن تھا۔ مذاہب میں بحث صرف حجیت واولیت کی تھی، یہاں بحث کفر واسلام کی تھی۔ ایک کو دوسرے کی گمراہی پر اصرار تھا۔ عقائد کی بحثوں نے متکلمانہ موشگافیوں نے تمام مباحث کو دبا لیا تھا اور یہ ذوق ہر ذوق پر غالب تھا۔ سلطنتوں کو اس سے دلچسپی تھی اور عوام وخواص سب اسی نشہ میں سرشار تھے۔ (۸۰)

۶۹۰ھ میں ایک جمعہ کو امام ابن تیمیہ نے تفسیر قرآن کے ضمن میں صفات باری تعالیٰ کے مسئلے پر روشنی ڈالی۔ اس میں متاخرین اشاعرہ کے خیالات کے خلاف سخت تنقید تھی۔ ان کی زندگی میں یہ پہلا موقع تھا کہ دمشق کے متعصب شافعی علماء نے ان کے خلاف شورش کی۔ مصر اور شام میں شافعیوں کی بڑی کثرت تھی۔ حکومت کے بڑے بڑے عہدے انہیں حاصل تھے۔ چاروں مذاہب میں شافعیوں کے قاضی القضاۃ کا درجہ پہلا تھا۔ یہ لوگ عقائد میں اپنے آپ کو امام ابوالحسن اشعری کے پیرو مانتے تھے۔ اشعری اور حنبلی ایک زمانے سے باہم دست وگریباں رہتے تھے۔ حکومت نے اشاعرہ ہی کے مذہب کو صحیح مان لیا تھا۔ حنابلہ کو اپنے عقائد پیش کرنے کی اجازت نہیں تھی۔ اگر کوئی ان مسلمہ اشعری عقیدوں کے خلاف کچھ بول اٹھتا تھا تو اس سے سخت ترین گرفت کی جاتی تھی۔ اشاعرہ اور حنابلہ کے درمیان سب سے بڑا اختلاف جہت باری کے مسئلے پر تھا۔ حنابلہ اس کے قائل تھے کہ خدا عرش پر ہے۔ وہ صفات باری کے معاملے میں تاویل کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔ اشاعرہ یہ کہتے تھے کہ ایسا ماننے سے خدا کی تجسیم لازم

---

(۸۰)　دعوت عزیمت: ۳۵۰،۳۴/۲، ماخوذ من طبقات الشافعیہ الکبریٰ

آتی ہے اور اگر خدا کو جسم مانا جائے تو وہ حادث ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ حادث فانی ہے۔ اس لئے خدا بھی فانی ٹھہرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اشاعرہ یہ ماننے لگے کہ خدا ہر جگہ موجود ہے۔ وہ کسی ایک جگہ متعین نہیں ہے۔ اس کے لئے خاص جہت نہیں۔ اشاعرہ حنابلہ کو حشویہ کہا کرتے تھے۔ جب امام ابن تیمیہ نے صفات باری کے متعلق کتاب وسنت کے دلائل پیش کئے تو تمام اشعری ناراض ہو گئے اور ان کے خلاف شورش شروع کر دی۔ مگر اس زمانے کے مشہور قاضی شہاب الدین نے ابن تیمیہؒ کی حمایت کی (۸۱)

قاضی موصوف کی حمایت کی وجہ سے شافعی لوگ اور زیادہ طیش میں آ گئے۔ انہوں نے کوشش کی کہ آئندہ امام ابن تیمیہ جامع دمشق کے منبر پر تقریر نہ کیا کریں مگر ان کی کوشش کامیاب نہ ہو سکی۔ چونکہ ابن تیمیہ کی حمایت میں بھی بہت سے لوگ تیار ہو گئے تھے اور فتنہ کا امکان تھا۔ اس لئے دانشمند امیروں اور عالموں نے بیچ میں پڑ کر اس کو دبا دیا مگر یہ فتنہ کئی مرتبہ اٹھا۔ اس کی وجہ سے امام ابن تیمیہ پر کئی مرتبہ گرفت ہوئی۔ مختلف مجلسیں منعقد کی گئیں اور برسر عام ابن تیمیہؒ سے مباحثے اور مناظرے ہوئے اور اس سلسلے میں ان کو کئی مرتبہ قید میں جانا پڑا۔ حنابلہ اور اشاعرہ کشمکش ہی کے نتیجے میں دمشق اور قاہرہ کے حنابلہ کو بلوا کر ان سے جبراً یہ اقرار لیا کہ وہ عقائد میں امام شافعی کی پیروی کریں گے۔ حنبلیوں کے قاضی شیخ شمس الدین ابن الحریری نے امام ابن تیمیہ کی تعریف وتوصیف کی۔ جب قاضی زین الدین مالکی کو اس کی اطلاع ملی تو انہوں نے مصر میں جاشنگیر سے کہہ کر شیخ شمس الدین ابن الحریری کی معزولیت کا فرمان لکھوا دیا اور ان کی جگہ شیخ شمس الدین کو قاضی احناف مقرر کیا مگر وہ بھی ایک سال کے بعد معزول ہو گئے۔ قاہرہ میں تمام حنابلہ کو جمع کیا گیا اور ان سے اقرار لیا گیا کہ امام ابن تیمیہ کے عقائد فاسد ہیں اور اشاعرہ ہی کے عقائد درست ہیں۔ اس وقت مصر میں حنبلیوں کے قاضی شیخ شرف الدین تھے۔ وہ کم علم ہونے کے ساتھ ساتھ کم ہمت بھی تھے۔ ان کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر دشمنوں نے ایک خط لکھوایا کہ اشاعرہ کے عقائد صحیح ہیں۔ اس کی وجہ سے حنابلہ کی اور زیادہ پکڑ دھکڑ ہونے لگی۔ اور جب کسی نے اس کو تسلیم نہیں کیا تو اس کو سزا دی جانے لگی۔ یہ اس دور کے حالات ہیں۔ جب اشعری مسلک کے عروج کا دور تھا۔ لیکن پھر رفتہ رفتہ اشعری مکتب فکر کے پیروکاروں نے اپنی کتابوں میں فلسفہ کے خالص مسائل اس قدر شامل کر دیئے کہ فلسفہ وکلام میں فرق نہ رہا۔ علامہ ابن خلدون مقدمہ تاریخ میں لکھتے ہیں:

> ''متاخرین نے دونوں طریقوں کو اس قدر گڈمڈ کر دیا اور فلسفہ وکلام میں اس قدر التباس ہو گیا کہ دونوں میں تمیز نہیں ہو سکتی۔ طالب علم کو ان کتابوں میں علم کلام حاصل نہیں ہو سکتا''۔ (۸۲)

متکلمین نہ فطرت عقلی کے راستے پر ٹھیک ٹھیک چلے اور نہ شریعت نبوی کے راستہ پر، بعض اوقات متکلمین کے سوالات وشبہات بڑے طاقتور اور جوابات نسبتاً کمزور ہوتے۔ ان کے نزدیک اس سے ان لوگوں کو بعض اوقات بڑا نقصان پہنچتا جو ان کو اسلام کا وکیل وترجمان سمجھتے تھے اور جن کا مطالعہ انہی کی کتابوں تک محدود تھا۔ امام ابن تیمیہ کتاب ''النبوات'' میں لکھتے ہیں:

> ''جب متکلمین نبوت کے بارے میں بحث کرتے ہیں تو اس پر ایسے سوالات وارد کرتے

---

(۸۱) شبلی نعمانی، علم الکلام، ۷۰، ۷۱

(۸۲) ابن رجب، طبقات الحنابلہ، ۶۳، ماخوذ من مقدمہ لابن خلدون

ہیں جو بڑے قوی اور عام فہم ہوتے ہیں اور جب جواب دینے پر آتے ہیں تو جوابات کمزور نظر آتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو شخص ان کتابوں سے علم، ایمان اور ہدایت حاصل کرنا چاہتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ یہ اسلام کے حامی اور اس کی طرف سے مناظر ہیں اور انہی نے اس کو عقلی دلائل سے ثابت کرنے کا بیڑہ اٹھایا ہے تو پھر اس کو نبوت کے ثبوت میں ان کی کتابوں میں تسلی بخش دلائل نہیں ملتے تو اس سے عقیدہ میں کچھ تذبذب اور تزلزل ہی پیدا ہوتا ہے۔ اس سے ایمان وعلم کا راستہ بند ہو گیا اور نفاق وجہل کا راستہ کھل گیا۔ خصوصاً ان لوگوں کے لئے جن کی معلومات متکلمین ہی کے دلائل تک محدود ہیں''۔ (۸۳)

اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے مقالہ نگار لکھتے ہیں: ''پانچویں صدی ہجری کے وسط کے قریب اشعریہ کے طریق کار میں کچھ تغیر رونما ہوا ارسطا طالیسی منطق اور نو فلاطونی مابعد الطبیعات کا بہت سا حصہ تعلیمات کا جزو بن گیا۔ بہت جلد یہ تعلیمات نری فلسفیانہ بحثوں کا مجموعہ بن کر رہ گئیں۔ جن سے کوئی کار آمد نتیجہ برآمد نہیں ہوا اور کبھی ایسا بھی ہوا کہ آراء اختیار کر لی گئیں جن کا عقائد میں شمار مشتبہ تھا۔ رفتہ رفتہ مسائل فلسفیہ کو تصانیف میں زیادہ جگہ دی جانے لگی اور خالص دینی عقائد کی طرف توجہ کم ہو گئی۔ کہا جا سکتا ہے کہ انجام کار اشعریہ کا دبستان فلسفے کے شعلوں میں جل کر خاکستر ہو گیا''۔ (۸۴)

حنابلہ

ان کو سلفیہ بھی کہا جاتا ہے جو چوتھی صدی ہجری میں منصۂ شہود پر آئے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ان کے تمام اقوال وآراء امام احمد بن حنبل سے ماخوذ ہیں جنہوں نے عقائد سلف کو حیات نو بخشی اور ان کی نشاۃ ثانیہ کے لئے مخالفین کے سامنے سینہ سپر رہے۔ ساتویں صدی ہجری میں یہ لوگ ایک مرتبہ پھر معرض وجود میں آئے۔ یہ حیات نو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے باعث حاصل ہوئی جو سلفیت کے سرگرم داعی تھے۔ اس دور میں ابن تیمیہ کی تصریح کے مطابق علم کلام سے متعلق چار مشہور مکاتیب فکر تھے۔ پہلی قسم کے لوگ فلاسفہ ہیں جن کا نقطہ نظر ہے کہ قرآن طریق خطابی اور مقدمات مظنیہ کے مطابق نازل ہوا ہے۔ جو جمہور کے لئے یقین واطمینان کا موجب ہیں۔ وہ اپنے آپ کو اہل زبان ویقین تصور کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں معرفت عقائد کا طریق برہان ویقین ہے۔ عقائد میں غور وخوض کرنے والوں کی دوسری جماعت متکلمین کی ہے جو معتزلہ کے نام سے موسوم ہوئی۔ یہ معرفت عقائد کے لئے آیات قرآنیہ سے قبل عقلی دلائل سے استدلال کرتے ہیں۔ قرآن کریم کی عقلی تاویل کرتے ہیں اور بزعم خود قرآنی عقائد کے دائرہ سے باہر نہیں نکلتے۔ اس قسم میں علماء کا وہ گروہ داخل ہے جو قرآنی دلائل پر ایمان لاتا اور ان سے احتجاج کرتا ہے۔ مگر اس بناء پر نہیں کہ وہ دلائل عقل انسان کے لئے مرشد وہادی کی حیثیت رکھتے ہیں کہ وہ ان میں سے مقدمات چن لے بلکہ ایمان لانا اس لئے ضروری ہے کہ یہ آیات اخبار یہ ہیں۔ البتہ ان کے مضمون کو عقلی استنباط کا مقدمہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ امام ماتریدی گویا تیسری قسم میں داخل ہیں۔ اس

(۸۳) ابن تیمیہ، کتاب النبوات /۲۴۰، ماخوذ از دعوت و عزیمت /۲۶۰، ۲۹۸

(۸۴) دائرہ معارف اسلامیہ: ۲/۸۰۵

لئے کہ وہ قرآنی عقائد کو عقلی دلائل سے مبرہن و مدلل کرتے ہیں۔ چوتھی قسم میں وہ علماء داخل ہیں جو قرآن کے عقائد و دلائل سے استناد کرتے ہیں مگر ان کے دوش بدوش عقلی دلائل سے بھی مدد لیتے ہیں۔ یہ حضرات اشاعرہ ہیں۔ حنابلہ میں سے خود امام احمد بن حنبل بین بین تھے۔

جیسا کہ ڈاکٹر محمود الشافعی فرماتے ہیں:

"کان احمد بن حنبل واحدا من علماء سلف الملتزمین فی دقة بموقف الکتاب والسنة فی العقیدة ولم یکن الرجل عدوا للعقل ولا حشویا وھو وان کان یجعل المرجع الاخیر فی امر الحکم الشرعی عقائد یا کان او عملیا النص الصحیح فانه لم یکن حرفیا فقط فی فھمه."(۸۵)

ان کے بعد حنابلہ یا مسلک سلفی کے لوگ تین فرقوں میں تقسیم ہو گئے۔ بعض حنابلہ اشاعرہ اور معتزلہ کے قریب قریب موقف رکھتے ہیں کہ فکر کلامی میں عقل سے زیادہ کام لیتے ہیں۔ جس کی نمائندگی ابن عقیل صاحب الفنون شیخ الحنابلہ بغداد اور ابو یعلی صاحب المعتمد، ابن الجوزیؒ، ابن قدامہؒ، ابن تیمیہؒ، ابن عقیلؒ نے اس بارے خوب غلو کیا حتیٰ کہ اہل سنت کو خارجی سمجھتے ہیں۔ یہ اعتزال کی طرف مائل ہیں۔ عقل کی بجائے صرف نص شرعی پر اپنے آپ کو بند رکھتے ہیں۔ ظاہر الفاظ کو بطور استدلال لیتے ہیں اور اس میں مبالغہ آرائی کرتے ہیں۔ اور اس میں بہت تشدد سے کام لیتے ہیں جیسے مسئلہ حرف و صوت میں۔ اور مسائل میں دیگر فرقوں سے ان کے بڑے بڑے معرکے برپا ہو چکے ہیں۔ جن کا انجام خون ریزی تک ہوا۔ یہ معرکے بغداد، دمشق اور قاہرہ میں ہو چکے ہیں۔ (۸۶)

تیسری جماعت ان دونوں کے درمیان درمیان ہے یعنی عقل و نقل سے برابر کام لیتے ہیں اور امام احمد بن حنبل کے زیادہ قریب یہی طبقہ ہے۔ ابن تیمیہ اس طبقہ کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اور ابن قدامہ ابن زاغونی حضرات بھی زیادہ تر غالی قسم کے باطنی فرقہ شیعہ فرقہ اور غالی صوفیاء کے مخالف اور نقاد ہیں۔ (۸۷)

ظاہریہ

داؤد بن علی ظاہری جو ۲۰۲ ہجری میں پیدا ہوئے۔ بغداد سے تعلق رکھتے تھے۔ اس مسلک کے بانی ہیں۔ یہ مذہب ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶ھ) کے توسط سے پھیلا۔ نص کے بطور استدلال کی قبولیت میں حنابلہ کے برابر ہیں اور اہل حدیث کہلاتے ہیں۔ جبکہ اشاعرہ ماتریدیہ اہل الرائے کہلاتے ہیں۔ البتہ معتزلہ، خوارج اور شیعہ اور باطنیہ کے مکمل طور پر مقابل ہیں۔ اگرچہ بعض اہل سنت پر باطنیہ کا رنگ چڑھا ہوا ہے۔ شرعی امور میں رائے اور عقل اور بالخصوص قیاس کا دینی امور میں انکار کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ حشویہ نہیں ہیں جو عقل اور قیاس کو بالکل نہیں مانتے جبکہ ظاہریہ قیاس کو مانتے ہیں۔ علامہ ابن حزم نے ظاہری کتب کو پھیلانے میں اہم کردار ادا کیا۔ داؤد بن علی کے بعد ان کے بیٹے محمد نے اچھا خاصا کام کیا۔ ان کی کتاب ''الزہرہ'' ظاہری موقف کلامی کے بارے ایک بڑی معتمد علیہ کتاب ہے۔ اس میں آپ کے بیٹے نے آپ کے افکار کلامیہ کو خوب وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ابن حزم نے اپنی

---

(۸۵)　ابن تیمیه، درء تعارض (خ): ٤/ل، ٢٠٨، ابن قدامه تحریم النظر /٨

(۸٦)　ابن عساکر ملتبین /٤، البیهقی الاسماء والصفات /٢　　(۸۷)　ابن جوزی دفع شبه /٢٦، ابن قدامه اللمعة/٣

کتاب ''الفصل'' میں معتزلہ، اشاعرہ، شیعہ اور باطنیہ کے موقف کلامی کی خوب معقول طریقے سے تردید کی ہے۔ اس فرقہ کے اہل علم احکام شرعیہ میں عقلی دلائل کو نہ تو بالکل ترک کرتے ہیں اور نہ ان پر مکمل اعتماد کرتے ہیں۔ البتہ شرعی دلائل کے ساتھ ساتھ عقلی دلائل سے بھی توڑ کرتے ہیں۔ مشبہ اور مجسمہ کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں ان کا دعویٰ کہ عالم یا جسم ہے یا عرض۔ دونوں کا تقاضا ہے کہ کوئی اس کے لئے مُحدِث ہو۔ اب اگر محدث جسم ہو یا عرض اس کے لیے کسی نہ کسی فاعل کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اس محدث کے فاعل کے لئے ضروری ہے کہ نہ جسم ہو نہ عرض ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ علامہ ابن حزم عقلی دلیل سے بھی کام لیتے ہیں۔ بعض مسائل میں آپ نے جمہور اہل سنت کے خلاف بھی موقف اختیار کیا ہے جیسا کہ ﴿الرحمان علی العرش استوی﴾ (طٰہٰ: ۵) بمعنی ''استیلاء'' یہی معتزلہ نے کیا ہے۔ بمعنی اعتدال اور نفی الاعوجاج بھی لیا ہے۔ یہ کرامیہ نے کہا ہے جب کہ اس پر کوئی دلیل اور برہان قائم نہیں کی البتہ آپ اللہ تعالیٰ کے لئے اس آیت سے مکان اور استقرار ثابت نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ جسم اور جسمانیت کا خاصا ہے۔ ''وھو سبحانہ منزہ عن ذلک'' ایک معنی یہ بھی کیا ہے کہ اللہ کا فعل عرش میں ہوتا ہے اور اس سے اوپر کوئی مخلوق نہیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے۔

''ان رسول اللّٰہ ذکر الجنۃ وقال فسئلوا اللّٰہ الفردوس الاعلی فانہ وسطہ الجنۃ واعلی الجنۃ'' وفوق ذلک عرش الرحمان ولیس وراء العرش خلق'' (۸۸)

ابن حزم ظاہری مذہب کی ایک خصوصیت کلامیہ یہ بھی ہے کہ آپ اللہ کے لئے اسماء حسنیٰ اور صفات ثابت کرتے ہیں۔ جیسے اس نے اپنی صفات بیان کی ہیں۔ البتہ وہ مخصوص اور محدود صفات سبعہ اور ثمانیہ اس سے کم یا زیادہ جیسے کہ معتزلہ، اشاعرہ، ماتریدیہ وغیرہ فرق کلامیہ ثابت کرتے ہیں اس کے قائل نہیں ہیں کیونکہ یہ حد بندی نہ قرآن سے ثابت ہے نہ حدیث سے اور نہ اصحاب رسول سے لہٰذا اسے وہ بدعت قرار دیتے ہیں۔ اس پر آپ اجماع کا حوالہ بھی دیتے ہیں۔ آپ معتزلہ کے مفہوم عدل کے بھی منکر ہیں۔ نظام، ابوالہذیل شیوخ معتزلہ کی خوب تردید کرتے ہیں۔ آپ اشاعرہ کے ''کسب'' اور دیگر حضرات کے عقیدہ'' جبر'' کو مسترد کرتے ہیں اور معتزلہ کی تفسیر اور رائے، استطاعت قبل الفعل یا مع الفعل کے بھی قائل نہیں۔ بلکہ توفیق الٰہی کو ثابت کرتے ہیں ''خیر'' کے لئے عطا کردہ قوت کا نام توفیق اور ''شر'' کی قوت کا نام خذلان پر اجماع نقل کرتے ہیں اور اگر قوت ایسی ہو جس سے کام لیا جائے جو نہ اطاعت ہو نہ معصیت اسے عون، حول وقوت کہا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے یہ موقف اشاعرہ کے قریب ہے۔ آپ مسئلہ امامت پر بھی اپنا ایک خاص موقف رکھتے ہیں۔ وہ یہ کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ خلیفہ برحق ہیں جن کی خلافت کے بارے نص صریح ہے۔

'' عن رسول اللّٰہ انہ افضل الصحابۃ بعد النبی ''

اور شیعہ کا عقیدہ، وحی کے قطعاً خلاف ہے اور فرماتے ہیں:

"لم یکن لرسول اللّٰہ وصی قط لا علی ولا غیرہ

---

(۸۸) الفصل: ۱۲۳،۱۵/۲۔۔۱۲۵،۳۰/۳

کان ابو بکر خلیفته علی امته ". (۸۹)

ماتریدیہ

یہ بھی اشاعرہ کی طرح اہلسنت کا ایک کلامی فرقہ ہے۔ اگر چہ اس پر بھی غلبہ عقل سے زیادہ نقل کا رہا ہے۔ جیسے حنابلہ، محدثین اور فقہاء کے قریب تھے اور عقائد میں نسفی موقف کے زیادہ قریب رہے ان میں اکثر و بیشتر معتدل مزاج حضرات سلفی موقف کے زیادہ قریب ہیں۔ یہ ابومنصور ماتریدی (م ۳۳۳ھ) کے متبعین کہلائے جو اپنے دور میں مذہبی عقیدہ اور فقہاء میں امام ابی حنیفہ کے پیرو تھے اور انہوں نے امام صاحب کے آراء فی العقیدہ اور کلامی افکار کو پھیلایا اور اسی طرح اشاعرہ کے قریب آ گئے حتیٰ کہ متقدمین دونوں مذاہب میں صرف دس مسائل کو مختلف فیہ قرار دیتے ہیں باقی سب میں اتفاق ہے۔ ''اشارات المرام فی علم الکلام'' کے مقدمہ میں اور علامہ زاہد الکوثری نے ''تبیین کذب المفتری'' میں بھی چند ایک مختلف فیہ مسائل کی نشاندہی کی ہے۔ (۹۰)

ماتریدیہ صفات الٰہی کو قدیم مانتے ہیں اور معتزلہ صفات الفعل کو حادث مانتے ہیں جن میں ارادہ اور کلام بھی ہیں جب کہ ماتریدیہ اس کے خلاف ہیں۔ اس طرح اشاعرہ جو صفات فعلیہ کو حادث قرار دیتے ہیں ان سے بھی اختلاف کرتے ہیں کیونکہ وہ ان کو محض قدرت کے متعلقات مانتے ہیں جب کہ ماتریدیہ تمام صفات کو قدیم مانتے ہیں اور اضافت، تکوین کو بھی شامل کرتے ہیں جو قدرت اور اس کے متعلقات کے علاوہ ہیں کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ مکون سے صدور کا اثر صحیح ہو۔ لہٰذا ضروری ہے کہ یہ قدیم ہوں۔ ورنہ اللہ محل حوادث ہو جائے گا اور اضافت کلام میں کلام نفسی اور لفظی میں فرق اشاعرہ کی طرح کرتے ہیں، قدرت و استطاعت انسانی کے بارے میں ماتریدیہ کا مؤقف اشاعرہ اور معتزلہ کے بین بین ہے۔ ماتریدیہ نہ تو معتزلہ کی طرح اسے قدرت مستقلہ اور موجودہ مانتے اور نہ ہی اشاعرہ کی طرح اس قوت کاسبہ کو فعل کے ساتھ اور ایجاد فعل میں مؤثر مانتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔ جس سے فعل کے کرنے یا ترک کرنے کی قوت پیدا ہوتی ہے۔ اور ایجاد فعل کے لئے مؤثر ہے لیکن مستقل نہیں۔

"فاللّٰه هو الخالق المکون لکل شیٔ" (۹۱)

ماتریدیہ اشیاء میں حسن و قبح ذاتی کے قائل ہیں۔ اسی طرح مذہب اشاعرہ سے بہت دور ہو جاتے ہیں اور عقل اس حسن و قبح کا ادراک کر سکتی ہے۔ لیکن معتزلہ کی طرح اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ انسان قبل ورود شرع مکلف ہے اور عقل واجب اور حرام قرار دے سکتی ہے۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ ماتریدیہ مذہب اشاعرہ اور سلفی مسلک کی نمائندگی کرتا ہے اور اشاعرہ و ماتریدیہ سنی مذہب پر رہا۔ البتہ حنابلہ لکر میں آئے۔ اگر چہ یہ مذہب زیادہ تر ماوراء النہر کے ترک حنفیوں میں مقبول رہا ہے۔ نیز افغانستان اور ہندوستان کے بعض علاقوں میں اس مذہب کے بھی دو دور نمایاں رہے ہیں۔ دور اول بانی کے دور سے شروع ہو کر اوائل تیسری صدی ہجری تک رہا۔ امام ماتریدی کی کتاب ''کتاب التوحید'' ''تاویلات اهلسنت'' اور نسفی طبقے کی کتب ''بحر الکلام'' ''تبصرہ'' اور نجم الدین کی کتاب ''عقائد نسفی'' پر اس دور کے اثرات ہیں۔ دوسرا دور برصغیر ایشیاء پر ترک قابض رہے۔ اس دور میں زیادہ تر پہلی کتابوں کی شروح اور حواشی ہی لکھے جاتے رہے۔ پھر بھی اس دور میں کافی علماء نے اپنے اثرات

---

(۸۹) الفصل: ۱۲۱/۲، ابن حزم، خلاصہ ۶۸_۷۱ (۹۰) البیاضی، الاشارات ۲۲، ۵۳، المقریزی خطط: ۱۸۹/٤

(۹۱) الاشارات ۲۲۳، ۱۳۸_۱٤۵، ابن الهمام، المسایرۃ/۸۱

چھوڑے۔ جیسے طاش کبری زادہ، حسنی، بیاضی، اور علامہ کوثری، مصطفیٰ صبری۔ موجودہ صدی ان حضرات کی شکر گزار ہے جنہوں نے علم الکلام کو زندہ اور قائم رکھا۔(۹۲)

یہ گروہ محمد بن محمد بن ابومنصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے۔ ماترید یہ سمرقند کے ایک محلہ کا نام ہے۔ یہ کب پیدا ہوئے۔ اس کا تعین تاریخی لحاظ سے مشکل ہے۔ وفات البتہ ۳۳۳ھ میں ہوئی۔ ابوالحسن الاشعری کے معاصر ہیں۔ جس دور میں انہوں نے شعور و ادراک کی آنکھیں کھولیں۔ عالم اسلامی میں بالعموم اور دیار ماوراءالنہر میں خصوصیت سے مناظرہ کا بہت چرچا تھا۔ یہ وہ پرآشوب زمانہ تھا کہ ہر وقت احناف و شوافع کے مابین بحث وجدل کا بازار گرم رہتا۔ ہر ہر محفل اور تقریب پر علماء میں باقاعدہ معرکہ آرائیاں ہوتیں حتیٰ کہ ماتم کی محفلوں میں بھی کسی نہ کسی فقہی یا اصولی موضوع کو مناظرہ و بحث کی غرض سے چن لیا جاتا اور پھر فریقین کھل کر بحث کرتے اور اپنے اپنے مسلک کی تائید میں قرآن وحدیث کے شواہد پیش کرتے۔ فقہ واصول کے علاوہ کلامی مسائل پر بھی اکثر طبع آزمائی ہوتی اور اس دور میں معتزلہ اگرچہ اپنا سیاسی اثر و رسوخ کھو چکے تھے، بلکہ اہل سنت کے جلیل القدر آئمہ کو خواہ مخواہ آزمائش و محن میں ڈالنے کی وجہ سے بڑی حد تک بدنام بھی ہو چکے تھے، تاہم ان کے پھیلائے ہوئے افکار و خیالات کی صدائے بازگشت اب بھی ذہنوں کو متاثر کئے بغیر نہ رہتی تھی۔

ماتریدی مدرسہ فکر کو انہیں اثرات کا منطقی ردعمل سمجھنا چاہئے۔ ماتریدی اور اشعری دونوں کا بظاہر مقصد ایک ہی تھا یعنی کہ اعتزال وعقلیت کے مقابلہ میں عقائد اہل سنت کے لئے ایک علیحدہ مدرسہ فکر کی تاسیس کی جائے۔ دونوں میں فرق یہ تھا کہ جہاں اشعری کے ہاں فکر ودانش کی کمزوری نظر آتی ہے۔ وہاں ماتریدی کے ہاں اس کا رنگ نسبتاً ذرا شوخ ہے۔ زیادہ واضح لفظوں میں یوں سمجھنا چاہئے کہ ماتریدی مدرسہ فکر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے متکلمانہ رجحانات کا کامیاب ترجمان ہے۔ اسی سبب سے اس مسلک کو احناف میں زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی۔ بات یہ ہے کہ جہاں تک حضرت امام کی فقہی ژرف نگاہیوں کا تعلق ہے۔ ان کو تو فقہاء عراق وشام نے خوب خوب نکھارا، اور تفریع وتوسیع کے ذریعہ اچھی طرح مالا مال کیا، مگر ان کے ان متکلمانہ رجحانات کی تشریح کرنا اور ان پر ایک مستقل متکلمانہ مدرسہ فکر کی بنیاد رکھنا ابھی باقی تھا۔ جو رسائل ابی حنیفہ میں مذکور تھے۔ اس کام کو فقہائے ماوراء والنہر نے خوش اسلوبی سے انجام دیا۔

ماتریدی مسلک کے ممیزات حسب ذیل ہیں: یہ صفات وغیرہ کی بحثوں میں جس طرح نقل پر بھروسہ کرتے ہیں۔ اسی طرح عقل کو بھی اس کا ایک صحت مند ماخذ قرار دیتے ہیں۔ اور اگرچہ عقل کو آخری حکم نہ ماننے میں یہ اشاعرہ سے بڑی حد تک اتفاق رکھتے ہیں تاہم یہ کوشش کرتے ہیں کہ عقل ودانش کی روشنی سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کیا جائے۔ یوں سمجھئے کہ اشاعرہ کی متکلمانہ تگ و دو کے باوجود مذہب وعقل میں جو فاصلے رہ گئے تھے ان کو دور کرنے کی انہوں نے مخلصانہ سعی کی ہے۔ معرفت الٰہی کے بارے میں معتزلہ تو یہ کہتے ہیں کہ عقلاً واجب ہے مگر یہ اس کے قائل نہیں۔ ان کے نزدیک معرفت عقلاً ممکن تو ہے لیکن واجب نہیں۔ وجوب، شرع کی بناء پر ابھرتا ہے۔ افعال کا حسن وقبح عقلی وذوقی ہے یا شرعی اس میں اچھا خاصہ اختلاف رونما ہے۔ معتزلہ کا جانا بوجھا مسلک یہ ہے کہ افعال میں حسن وقبح ذاتی ہے اور عقل وخرد کی میزان پر اس کو تولا اور معلوم کیا جا سکتا

---

(۹۲) عبداللطیف، غایۃ المرام / ۲۵۰، غرابۃ الاشعری / ۱۹۴، ابن الهمام بالمسایرہ / ۳۵، قاسم، مقدمہ مناهج الادلہ / ۱۰

ہے۔اشاعرہ کہتے ہیں کہ اعمال کا حسن وقبح شرعی ہے۔یعنی شریعت جس کو حسن قرار دے وہی حسن ہے اور جس کو شر وقبح سمجھے وہی شر وقبیح ہے۔اس لئے عقل وخرد کی ترقیاں حسن وقبح کے درمیان خط امتیاز کھینچنے سے قاصر ہیں۔ ماتریدیہ کا موقف ان دونوں کے بین بین ہے۔ان کا کہنا ہے کہ اعمال انسانی تین خانوں میں منقسم ہیں: وہ جن کا حسن وخیر ہونا واضح ہے۔ان کو آسانی کے ساتھ عقل وخرد کی مدد سے متعین کیا جاسکتا ہے۔وہ جن کا قبح وشر ہونا واضح ہے۔ان کو بھی عقل ودانش کے دائروں میں لایا جاسکتا ہے۔وہ امور جن کا حسن وقبح مبہم اور غیر واضح ہے۔ان کے بارے میں فیصلہ کرنا صرف نصوص شرعیہ کو ہی زیب دیتا ہے۔یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ ماتریدیہ جب یہ کہتے ہیں کہ حسن وقبح کو عقل وخرد کی مدد سے متعین کیا جاسکتا ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ اعمال کا حسین وقبیح ہونا صرف اس بناء پر نہیں کہ شریعت اس طرح سمجھتی ہے۔ بلکہ اس کی تائید میں عقل وخرد کی وضاحتوں کو بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تنہا عقل کے بل بوتے پر تکلیف وایجاب کے تقاضے ابھر آئے ہیں کیونکہ جہاں تک تکلیفات شرعیہ کا تعلق ہے ان کی تعیین شرع ونصوص ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔اشاعرہ ،معتزلہ اور ماتریدیہ میں ایک نقطہ اختلاف اللہ تعالیٰ کے''افعال'' ہیں۔سوال یہ ہے کہ آیا معلل بحکمت ہیں یا نہیں؟ یعنی اللہ کے سنن وافعال کی توجیہہ مقاصد واغراض کی روشنی میں ممکن ہے یا نہیں۔

اشاعرہ اللہ تعالیٰ کے افعال میں ارادہ واختیار کی وسعتوں کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر افعال کے سلسلہ میں کوئی مسئولیت عائد نہیں ہوتی اور اس کے افعال کی تعلیل وتوجیہہ غیر ضروری ہے۔معتزلہ، اللہ تعالیٰ کی حکمت پر زور دیتے ہیں۔ان کے نقطۂ نظر سے اللہ تعالیٰ کا کوئی بھی فعل حکمت سے خالی نہیں ہوسکتا۔اس بناء پر ضروری ہے کہ اس سے بجز اصلح واحسن کے کچھ صادر نہ ہو۔ماتریدیہ ،معتزلہ سے اس بات میں تو متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بحکمت ہیں اور ان پر کبھی بھی عبث وبے مقصد کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔مگر اس تعلیل کے یہ معنی نہیں کہ یہ حکمت اس کے ارادہ واختیار سے متصادم ہے۔ان کے نقطہ نظر سے یہ بات تو درست ہے کہ اس نے از راہ لطف ،افعال تکوینی یا شرعیات میں حکمت ومقصد کو ہمیشہ مرعی رکھا ہے،مگر یہ اس پر لازم نہیں۔وہ ایسے افعال پر بھی قادر ہے کہ جن کی کوئی عقلی توجیہہ نہیں ہوسکتی۔صفات کے بارے میں جہاں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ان کو عین ذات ہی سمجھنا چاہئے اور اشاعرہ کا یہ مسلک ہے کہ یہ غیر ذات ہیں، وہاں ماتریدیہ کا مؤقف یہ ہے کہ نہ تو یہ ان معنوں میں عین ذات ہیں کہ ان کا ذات سے علیحدہ کوئی وجود یا تشخص ہی نہ ہو اور نہ ان کے علیحدہ وجود کے یہ معنی ہیں کہ استقلال وانفرادیت حاصل ہے کیونکہ اس طرح فرض کرنے سے تعدد قدماء کا استحالہ لازم آتا ہے۔ان کے نزدیک ذات وصفات میں رشتہ وتعلق کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ جسے نہ عین ذات کہا جاسکتا ہے اور نہ غیر ذات ہے۔(۹۳)

فرقہ اسماعیلیہ

فرقہ اسماعیلیہ، فرقہ امامیہ کی ایک شاخ ہے۔یہ مختلف اسلامی ممالک میں پائے جاتے ہیں۔اسماعیلیہ کسی حد تک جنوبی ووسطی ایشیاء، افریقہ، بلاد شام، پاکستان اور زیادہ تر انڈیا میں آباد ہیں۔کسی زمانے میں برسر اقتدار بھی تھے۔فاطمیۂ مصر وشام اسماعیلی تھے۔قرامطہ، جو تاریخ اسلامی کے ایک دور میں متعدد ممالک پر قابض ہوگئے تھے۔اسی فرقے سے تعلق رکھتے تھے۔اسماعیل بن جعفر

(۹۳)　المذاهب الاسلاميه / ۲۸۰ــ۳۰۰

الصادق کی طرف منسوب ہیں۔شیعہ کے بہت سے فرقے ہیں۔زیدیہ، اثنا عشریہ، اسماعیلیہ، غالیہ جو آئمہ کو درجہ الوہیت یا اس کے قریب کا درجہ دیتے ہیں۔الکیسانہ جنھوں نے بنو عباس پر بہت اثرات ڈالے لیکن عصر حاضر تک پہلے تین فرقے زیادہ مشہور ہیں۔تمام کا سلسلہ حضرت علیؓ تک پہنچتا ہے جنھیں یہ لوگ آنحضورﷺ کے بعد امامت کے زیادہ حق دار سمجھتے ہیں اور عقیدہ رکھتے ہیں کہ انتقال سے پہلے آنحضورﷺ نے حضرت علیؓ کی خلافت کے بارے صاف صاف فرمایا ان کے بعد ان کے دو بیٹے حسنؓ اور حسینؓ امام ہوئے۔ ان کے بعد امام زین العابدینؒ، ہر قسم کی چپقلش چھوڑ کر امن وسکون سے عبادت و زہد میں مصروف ہوئے۔پھر محمد باقرؒ امامیہ کے پانچویں امام ہوئے۔ان پر اسماعیلیہ اور امامیہ دونوں جمع ہیں اور باقر کے بھائی زین بن علی بھائی کے خلاف ۱۲۳ھ میں امامت کا مطالبہ لے کر اٹھے اور قتل ہوئے۔فرقہ زیدیہ آپ ہی کے پیروکار ہوئے۔یہ شیعہ تو ہیں لیکن امامیہ نہیں اس لئے خلفائے راشدین کو مانتے اور آئمہ کے بارے معجزات، حق تشریع اور عصمت وعلم غیب کے قائل نہیں۔امام باقر عبادت و زہد پر قائم رہے۔جو راستہ امام صادق نے مقرر کیا تھا، کہا جاتا ہے کہ آپ نے سب سے پہلے بیٹے اسماعیل کو امامت کی وصیت کی اور ان کے بعد موسیٰ الکاظم کو اسماعیلیوں کے بعد ان کی بیعت کی اور ان کا قانون تھا ''ان الامامة لاترجع القهقرى'' لہٰذا امامت کا سلسلہ اسماعیل میں رہا۔بمطابق امام جعفر صادق ان کے بعد اسماعیل کا بیٹا محمد امام ہوئے حتیٰ کہ یہ سلسلہ چلتا رہا۔مخالفین کے ڈر سے آئمہ مستور رہے۔البتہ داعین دعوت دیتے رہے۔ان لوگوں نے ''سلیمہ'' شہر کو اپنا ٹھکانہ بنایا اور مغرب میں ان کی دعوت پھیل گئی۔حتیٰ کہ عبید اللہ المہدی نے اسماعیلی حکومت کا مغرب میں اعلان کر دیا اور معتز باللہ کے عہد حکومت میں مصر میں منتقل ہو گئی۔یہ دولت فاطمیہ مستنصر باللہ کے عہد میں کمزور پڑ گئی کیونکہ اسماعیل کی موسیٰ الکاظم اور ان کی اولاد اور اتباع میں تفرقہ پڑ گیا۔

مستنصر نے اپنے بڑے بیٹے ''نزار'' کے لئے وصیت کی تھی جبکہ المستعلی باللہ جو اس کا چھوٹا بیٹا تھا، اس کے اعوان وانصار کا دعویٰ تھا کہ وہ بھی موصی ہے۔یہ بڑے بیٹے کے حامیوں پر غالب آئے اور ''نزار'' کو قتل کر دیا۔دونوں آئمہ کی برابر کی حکومتیں قائم ہو گئیں۔اسماعیلیہ جزیرہ اور مستعلیہ اسکندریہ میں۔فاطمیہ جسے صلاح الدین نے شکست دی تھی، یمن اور ہند میں ان کی حکومت قائم ہو گئی۔جہاں ان کا بوہرہ فرقہ رہتا ہے۔دونوں میں اچھا خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔حسن بن صباح نزاری کی حکومت ''بزرگ امید'' کے نام پر اور ان کی اولاد حسن ثانی نے مذہب ''قیامہ'' قائم کیا اور شریعت اسلامیہ کو ۵۵۶ ہجری میں منسوخ قرار دیا۔ہلاکو خان کے ہاتھوں حکومت نزاریہ کا خاتمہ ہوا اور ایک عرصہ کے بعد اس دعوت کی تجدید ہوئی اور یہ دعوت آغا خان تک جاری رہی اور اب کریم خان فرقہ نزاریہ کے سرپرست ہیں۔عبید اللہ المہدی الفاطمی کے عہد حکومت میں اسماعیلیوں نے فلسفہ کو بطریق تاویل دینی جامہ پہنانے کی کوشش کی۔علامہ شہرستانی فرماتے ہیں:

''ان الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم على ذلك المنهاج''.(۹۴)

اور شریعت کے متعلق ان کا خیال تھا

''ان الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل الى

---

(۹۴) شہرستانی علامہ، الملل والنحل: ۲۹/۲،

فضلها وتظهيرها الا بالفلسفة". (۹۵)

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تین فلسفی نظریے معرض وجود میں آئے۔ ان کا فکر اس نتیجہ پر پہنچا کہ دین کے معاملہ میں صرف عقل پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس میں غلطی کا امکان ہے۔ صرف عقل معرفۃ الٰہی سے عاجز ہے لہٰذا وہ ذریعہ جس میں غلطی کا امکان نہ ہونا چاہئے وہ ہے المعصوم یعنی اسماعیلی امام اور یہ معرفۃ الٰہی اور دین کی معرفت کا واحد ذریعہ ہے، یہی ان کی تعلیم ہے۔ جو ان کے ذریعہ اور ان کے معلم کے ذریعے اور داعیین کے ذریعے پہنچی۔

" هي مصدر كل قانون او حق او تشريع" (۹۶)

اس تعلیمی طریق کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سارے اسماعیلی اپنی عقل کو مہمل اور بیکار چھوڑ دیتے ہیں تا کہ امام معصوم کی تعلیم کو قبول کریں اور اپنائیں۔ امام غزالی نے اس کا خوب رد کیا۔ عقل کو غلطی سے یا تو شریعت سے یا قوانین منطقیہ سے بچایا جاسکتا ہے کیونکہ اس کی صحت اور مبلغین انبیاء کی عصمت دلائل قطعیہ سے ثابت ہے۔ (۹۷)

یہ اس نظریہ پر قائم ہے کہ اللہ کے لئے تنزیہ مطلق یا تعطیل الذات عن الصفات ثابت ہے کیونکہ اسماعیل نہ تو اللہ کو ''ھو موجود............ کہتے ہیں اور نہ'' لاموجود................ لا عالم و لا جاهل لا قادر و لا عاجز '' اور تمام صفات میں ان کا یہی قول ہے کیونکہ اگر حقیقتاً صفات کو رب تعالیٰ کے لئے ثابت کیا جائے تو موجودات کے ساتھ شرکت لازم آتی ہے۔ اور اس کو وہ تعطیل نہیں کہتے کیونکہ ان کے نزدیک تعطیل صریح یہ ہے ''بان يعوجه حرف النفى (لا) نحو الهوية قصدا و لا اله الا هــــو '' کہا جائے اور اسماعیلیہ ایسا نہیں کہتے۔ یہ نظریہ توحید قرآن حدیث اجماع المسلمین کے صریحاً خلاف ہے۔ یہی جدید افلاطونی نظریہ ہے۔ یہ ایک اصطلاح ہے، جس کے مطابق دین کی جتنی باتیں ہیں، سب ملاء اعلیٰ کی ایک مثال ہیں۔ تمام فرائض دینیہ میں ان کا یہی مذہب ہے۔ اسی وجہ سے ہر بات کی یہ عجیب انداز سے تاویل کرتے ہیں۔ یہ عقیدہ ان میں پایا جاتا ہے، نظریہ امامت ان کے ہاں صرف ایک پردہ ہے تا کہ اسلام بظاہر ان کو سہارا اور تکیے کا کام دے۔ (افلاطونی تعلیمات نے اس پر خوب روشنی ڈالی ہے۔ علم الکلام کے میدان میں ان کے ہاں بڑی منطقی اصطلاحات ملتی ہیں۔ مثلاً الله مبدع المبدعات ہے۔ یہ بلند و برتر ہے اور ابداع بطریق ''امر'' جو ارادۂ الٰہیہ ہوتا ہے۔ اس امر سے عقل فیض یاب ہوئی اور یہ مخلوق اول ہے۔ جس سے ''نفس'' فیض یاب ہوا اور عقل و نفس دونوں اصل ہیں یا لوح و قلم ہیں اور نفس سے ''ہیولیٰ'' یعنی جوہر بسیط قابل للصور ہے اور اس کے بعد جسم کلی فیض یاب ہوئے اور نبی دین کی دنیا میں عقل کے مقابل ہے یا اس کی مثال کہ امام نفس کلیہ کی مثال ہے۔ الحجة هيولى کی مثال ہے۔ اسی طرح سے یہ سلسلہ عالم علوی میں چلتا ہے۔ یہ لوگ وجود کی ظاہری اور باطنی تفسیر کرتے ہیں۔ نماز اور زکوٰۃ کو امام کی ولایت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور اپنے دور ''قیامہ'' کے بعد امام امر کی مثال اور اس کی محبت کو عقل اور نبی کو نفس کی مثال سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور تمام ظاہر

---

(۹۵) غلاب محمد مصابيح المعرفة /۸: الاعظمي : الحقائق /۲۳: مدخل /۸۷ : فلاسفه اسماعيليه /۲۰: الملل: ۲/۳۳ الطوسي : تصورات /۵۷

(۹۶) الملل: ۲/۳۳، الطوسي، تصورات /۵۷

(۹۷) الغزالي قسطاس /۷۱: الآمدي ابكار: ۲/۲۵۰

شریعت کو منسوخ قرار دیتے ہیں: "نسخوا لاحکام الشرعیۃ الظاھریۃ تماما اکتفاء ببواطنھا" (۹۸)

شیعہ اثنا عشریہ

یہ وہ فرقہ ہے جو امام جعفر صادق کے بعد امامت کا سلسلہ ان کے بیٹے امام موسیٰ الکاظم سے چلتا ہے۔ پھر علی رضا، محمد الجواد، علی الھادی، الحسن العسکری، محمد بن حسن العسکری ان کے عقیدے کے مطابق "سرمن رائے" میں غائب امام ہیں۔ یہ اس وقت ظاہر ہوں گے جب زمین ظلم و جور سے بھری ہوگی تو یہ عدل قائم کریں گے۔ اپنے دیگر شیعہ زیدیہ اور اسماعیلیہ سے صرف مقصد امامت میں مختلف ہیں۔ جبکہ تعداد آئمہ میں برابر ہیں۔ ان کے ہاں مقصد امامت یہ ہے کہ اگر غلبہ بذریعہ حکومت ہو تو تنفیذ شریعت اور شرعی احکام کا علم بذریعہ امام معصوم حاصل ہوگا۔ ہم خود اجتہاد نہیں کر سکتے۔ بالخصوص جب امام ظاہر ہو۔ (۹۹)

اسماعیلیہ ان سے ایک قدم آگے ہیں وہ یہ کہ علم بالشریعہ اور تنفیذ احکام شرعی کے علاوہ کائنات کا نظام بھی آئمہ کی سپرداری میں دیا گیا ہے۔ صرف احکام شرعیہ کی تنفیذ میں دونوں کے ساتھ ہیں۔ باقی علم بالاحکام بذریعہ اجتہاد جیسا کہ دیگر مجتہدین کو حاصل ہوتا ہے۔ اس میں وہ اہل سنت کے زیادہ قریب ہیں۔ البتہ اقامت امام میں اہل سنت اور اہل شیعہ سے مختلف ہیں۔ بعض زیدیہ نظام کائنات کے چلانے میں اسماعیلیہ کے ساتھ بھی مل جاتے ہیں۔ علم کلام میں شیعہ مشہور کلامی فرقوں سے زیادہ مختلف نہیں۔ الٰہیات میں معتزلہ کے ساتھ اور سمعیات میں اہل سنت کے ساتھ مل جاتے ہیں۔ البتہ نصب امامت میں دونوں سے مختلف ہیں۔ مسئلہ امامت اصل دین سے تعلق رکھتا ہے اور اس کی بنیاد نبوت کی طرح ہے یعنی امام کا بھی اللہ ہی چناؤ کرتا ہے۔ اس کو تاویل اور بیان احکام اور ان کو زمانہ کے مطابق کرنے میں اختیار ہے۔ اس پر وحی نہیں اترتی لہٰذا امام کیلئے کسی ایسی نص کا ہونا ضروری ہے جو اللہ کی طرف سے ہو پیغمبر نے نصب کیا ہو یا امام سابق نے۔ البتہ یہ بات ہے کہ امام کو آنحضور ﷺ پر نہ فضیلت ہے اور نہ اس کے برابر قرار دیتے ہیں۔ البتہ نزاری اسماعیلی کے نزدیک اپنے زمانہ "القیامہ" کے بعد امام نبی سے بڑھا ہوا ہے۔

اثنا عشریہ اپنے آئمہ کے لئے ایسی صفات ثابت کرتے ہیں جو اہل سنت کی نظر میں مبالغہ آرائی پر مبنی ہے۔ ان کی کوئی حقیقت نہیں جب کہ اہل شیعہ کے نزدیک وہ ضروری ہیں۔ مثلاً ان کے نزدیک صفت علم، شجاعت، عفت، صدق، کرم ان تمام صفات میں تمام اہل عصر سے افضل ہونا ضروری ہے کیونکہ مفضول کی امامت افضل کے ہوتے ہوئے جائز نہیں۔ زیدیہ اس میں اختلاف کرتے ہیں۔ اس بناء پر ہر دور میں امام ایک ہوتا ہے۔ ان کے ہاں امام کے لئے صفت علم اس طرح ثابت ہوتی ہے کہ وہ نبی کے علوم یا اپنے سے پہلے امام کے علوم کا وہ وارث ہوتا ہے۔ یا بطریق الہام بطریق تعلیم و تعلم نیز اور سے منقول غور و فکر کے نتیجے سے نہیں بلکہ علم غیب جانتے ہیں۔

صفت عصمت میں امام نبی کی طرح معصوم من جمیع الرذائل والفواحش ماظھر منھا و مابطن ہوتا ہے اور یہ

---

(۹۸) الکرمانی، الریاض /۲۰، الیھی: الحانب الالھی: ۱ /۲۹۸، التصورات /۷۵: نشأۃ: ۲ /۳۷۴: البغدادی، فرق /۲۷۷، الحراتدای بالکواکب الدریۃ /۵٤

(۹۹) ابن تیمیہ، منہاج السنہ النبویہ: ۱/ ۱۵۰ جامعہ محمد بن سعود الاسلامیہ: النشار، نشأۃ الفکر الفلسفی فی الاسلام /۲

عصمت اسے بچپن سے موت تک حاصل رہتی ہے۔ عملاً بھی اور سہواً بھی کیونکہ یہ شریعت کا محافظ ہوتا ہے اور شرعی احکام کی معرفت اس سے حاصل ہوتی ہے۔ اگر خطا کا امکان ہو تو پوری امت اس کی گمراہی سے گمراہ ہو جائے۔ موید بالکرامات۔ یا عندالبعض معجزات ہونا ضروری ہے کہ لوگ کرامات کو دیکھ کر قائل ہوتے ہیں۔ اگر دعویٰ امامت کے ساتھ کرامات صادر ہو جائیں تو لوگ قائل ہو جائیں گے کہ یہ امام من جانب اللہ تعالیٰ ہے۔ ان صفات کی وجہ سے بعض لوگوں نے آئمہ کو الوہیت کے درجہ میں بٹھا دیا۔ یہ غالی شیعہ، اسماعیلیہ، دروزیہ اور نزاریہ عرصہ ''القیامتہ'' کے بعد ہیں اثنا عشریہ خود ان کو کافر سمجھتے ہیں۔ اس کا اثر غوث قطب وغیرہ سے متعلق بعض صوفیاء پر بھی پڑا۔ بعض اہل شیعہ کہتے ہیں کہ آئمہ کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ وہ تعلق ہوتا ہے کہ جس تک "لا یبلغھا ملک مقرب ولا نبی مرسل" (۱۰۰)

اثنا عشری فرقہ کا ارتقاء

مذہب کلامی کی پیدائش جو آئمہ کی محبت کے نتیجہ میں پیدا ہوا اور دوسری تیسری صدی کو محیط ہے۔ یہ عہد نص صریح کا عہد ہے کیونکہ امام معصوم کے اقوال ان کے ہاں حضور کے اقوال کے مساوی ہیں۔ اس دور میں اصول اور فروع میں اتباع اور تقلید کی گئی۔ کیونکہ امام معصوم خود مرجع تھے۔ اس کا قول قول ملزم ہوتا ہے۔ لہٰذا ان کے قول کے مقابلے میں اجتہاد کوئی بھی نہیں کر سکتا۔ اس دور میں غالی شیعہ کے کچھ اثرات اثنا عشری شیعہ پر پڑے۔ اسماعیلیہ کی اس بنیاد پر ایک علیحدہ شاخ ہو گئی۔ اور اس کے کچھ عرصہ بعد نصیریہ، علویہ شامیں پھونیں جو حضرت علیؓ کو اللہ مانتے تھے۔ البتہ یہ اثرات ابھی تک محدود تھے۔ کیونکہ ابھی تک امام جعفر صادقؒ کے اثرات باقی تھے۔ اور آپ کے متبعین متمسک بالنصوص تھے۔ حدیث کو بعض مخصوص شرائط کے ساتھ تسلیم کرتے تھے۔

سنی قیاس، معتزلہ کی کلامی تاویل اور صوفیاء کے روحانی کشف کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اس دور میں ہشام بن الحکم جعفر صادق اور موسیٰ الکاظم کے شاگرد تھے۔ متاخرین کے برعکس خاص مذہب کلامی پیش کیا بعض تو ان کو علم کلام اسلامی قرار دیتے ہیں۔ اور متاخرین میں بنو نوبخت ہوئے۔ متاخرین زیادہ تر قرآن سے متاثر ہوئے اور ان کی کتاب ''الیاقوت'' ہی تقریباً ماخذ ہے۔ مگر اس کے بعد کے دور میں تخلیقی کام ہوا اور علم کلام زیادہ تر مدافعانہ تھا۔ خصم کے اعتراضات کے جواب کے لئے وہی ہتھیار استعمال کئے گئے جو انہوں نے استعمال کئے۔ اس طرح یہ مکتب فکر معتزلہ کے قریب ہو جاتا ہے۔ اگر چہ ان کے تین اصولوں کے یہ مخالف تھے، یعنی تصور توحید، عدل اور امامت۔ اہل شیعہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا دور آتا ہے۔ جو آئمہ کے مرتبہ و مقام سے متعلق ہوا۔ اس دور میں ابن بویہ القمی المعروف شیخ الصدوق (م ۳۱۳ھ) ہوئے۔ جنہوں نے معتزلہ کے عقل پر انحصار کو تنقید کا نشانہ بنایا اور احادیث رسول و آئمہ کے ساتھ تمسک کی دعوت دی۔ البتہ ابن نوبخت صاحب ''فرق شیعہ'' صاحب ''المقالات'' اس جد و جہد سے دوسرے فرق کلامیہ کے کچھ قریب ہو گئے۔ شیخ صدوق کی وفات کے بعد اس کا شاگرد شیخ مفید بن النعمان نے شہرت پائی۔ جن کا عقلی استدلال کی طرف میلان زیادہ تھا۔

شریف الرضی اور اس کا مکتبہ فکر اس سے متاثر ہوا۔ آپ نے اپنے شیخ مفید پر مکمل کر تنقید کی اور بین بین مذہب قائم کیا۔ اثنا عشریہ کے شیخ شریف المرتضیٰ معتزلہ سے بھی متاثر ہوئے۔ ان کی ایک خاص دلیل ''دور'' ہے۔ دیگر مسائل میں دونوں میں اختلاف

---

(۱۰۰) عقائد الامامیة/۵۱، المظفر شرح التجرید کشف المراد لشرح التجرید الاعتقاد/۲۲۰،

رہا۔ جیسے خلق قرآن، شفاعت، کرامہ رجعت اور اس کے متعلقات۔ ادھر حشویہ کا رد کیا اور یہ سلسلہ ساتویں صدی ہجری سے نصیر الدین طوسی اور ان کے شاگردوں تک رہا۔ اس دور سے لے کر آج تک ان پر شیعی بزرگوں کے اثرات قائم ہیں۔ (۱۰۱)

جبریہ

یہ گروہ اس بات کا قائل تھا کہ انسان اپنے اعمال وافعال کے لحاظ سے کلیتہً مجبور ہے اور اس کی طرف اعمال وافعال کی نسبت اسی طرح مجازی ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں درخت بار آور ہوا یا ابر برسا، آفتاب طلوع ہوا وغیرہ۔ اس لئے قدرت واختیار کی تمام تر قدرت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ انسانی اختیار کے بارے میں جبر کا یہ تصور معلوم ہوتا ہے۔ بنوامیہ کے ابتدائی دور میں پھیل چکا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصریؒ کو اس کی تردید کرنا پڑی۔ کہا جاتا ہے کہ اول اول اس بدعت کو جعد بن درہم نے رواج دیا اور اس سے متاثر ہو کر جہم بن صفوان نے اسے باقاعدہ ایک نظریہ کی شکل دی اور اسلامی معاشرہ میں پھیلایا۔ اس فرقہ سے متعلق دو باتیں خصوصیت سے قابل لحاظ ہیں۔ ایک یہ کہ جبریہ کے نام سے جو گروہ تاریخ کے صفحات میں مشہور ہوا، وہ کوئی متعین مذہب نہیں تھا نہ ہی نظریہ جبر پر ہی اس کی اساس تھی۔ بلکہ اس عقیدہ کے قائل دراصل دوسرے گروہوں میں وہ لوگ تھے جو یونانی وعجمی عقلیات سے فی الجملہ متاثر تھے اور اگرچہ اعمال میں جبر کے قائل تھے تاہم اس کے علاوہ صفات کے متعلق بھی اپنے مخصوص ومتعین افکار رکھتے تھے۔ جبریہ اطلاق ایسا وسیع تھا کہ اس میں نجاریہ اور ضراریہ تک کو داخل سمجھا جاتا تھا۔ (۱۰۲)

دوسرے یہ کہ جاہلی ذہن اگرچہ ایک طرح کی جبریت کا قائل تھا مگر ایک متعین گروہ کی حیثیت سے اور ایک نظریہ کے لحاظ سے یہ قطعی نو پید ااور مستحدث فرقہ تھا جس کو منجملہ دوسرے فتن کے عجمی اثرات نے پیدا کیا۔ اس کا کھلا ثبوت یہ واقعہ ہے کہ مفہوم ومعنی کے جزوی تحقیق کے باوجود ''جبر'' کے یہ معنی کہ انسان اعمال وافعال کے لحاظ سے مختار نہیں ہے۔ عربیت فصیحہ میں کہیں پائے نہیں جاتے یعنی قرآن وحدیث اور قدماء لفظ کے اس اطلاق سے بالکل ناآشنا ہیں۔ اکراہ واضطرار کے معنوں میں یہ لفظ بقول ابوعبید کے مولد ہے جس کو بعد کی فلسفیانہ تصورات وافکار کی اشاعت نے شہرت بخشی۔ ورنہ جہاں تک عرب فصحاء کا تعلق ہے اس میں اس کے معنی عموماً اصلاح کرنا، نقصان کی تلافی کرنا، شکستہ ہڈی کو جوڑنا یا کسی نقصان کی قانونی ذمہ داری سے مستثنیٰ ہونا ہے۔ چند استعمال ملاحظہ ہوں: جبر العظم المکسور (اس نے ٹوٹی ہوئی ہڈی کو جوڑ دیا) جبر الیتیم (یتیم کی اصلاح کی) جابر ہڈی جوڑنے والے کو کہتے ہیں۔ جبار اللہ کی صفت ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ذات علی کل شیء قدیر ہے اور وہ لوگوں کی ضروریات پوری کرنے والا ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ والمعدن جبار یعنی اگر کوئی شخص کنواں کھود رہا ہے یا کان میں کام کر رہا ہے اور اس اثناء میں اس کا پاؤں پھسل جاتا ہے۔ یا کنویں کی دیوار گر جاتی ہے یا کان پھٹ جاتی ہے اور اس کی وجہ سے اس شخص کی موت واقع ہو جاتی ہے تو اس کی ذمہ داری مالک پر ہوگی۔ آجر پر عائد نہیں ہوگی۔ اس نکتہ کی وضاحت اس لئے ضروری ہے کہ بعض مستشرقین نے ازراہ تعصب، جبر کو قضاء وقدر کے مترادف قرار دیا ہے اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اسلام کی اصلی اور بنیادی تعلیم ''جبر'' ہی کے تصور پر مبنی ہے۔ حالانکہ یہ قطعی صحیح نہیں، قضاء وقدر کے ہرگز یہ معنی نہیں ہیں کہ عمل اور جدوجہد کی اہمیت کی نفی کی جائے بلکہ اس کا سیدھا سادہ مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہمہ گیر ہے اور وہ اپنے بندوں کی تگ ودو اور اعمال کی تفصیلات سے پوری طرح آگاہ ہے، تفصیلی بحث آگے آئے گی۔

---

(۱۰۱) المعمر' علی '۳الاباضیا فی التاریخ ۶۹' مکتبہ وھبہ' قاہرہ': گولڈ زہیر' العقیدہ والشریعۃ' ۱۹۰-۱۹۵

(۱۰۲) کتاب الامنیہ والامل بحوالہ مذاھب اسلامیہ /۱۷۲

قدریہ

یہ گروہ جواب آں غزل کے طور پر جبریہ کے مقابلہ میں میدان بحث میں اترا۔اس کا یہ عقیدہ تھا کہ انسان اپنے اعمال وافعال میں مطلقاً مختار اور آزاد ہے۔قضاء وقدر سے متعلق ان کا تصور یہ تھا کہ اس سے مراد اگر زندگی کا کوئی لگا بندھا نظام ہے تو اس کا کوئی وجود نہیں۔انسان اپنے اعمال وافعال کے اعتبار سے بالکل تازہ کار ہے''الامرانف''۔عراق میں معبد الجہنی اور شام میں غیلان اس تصور کے پرجوش حامی تھے۔ظاہر ہے کہ لوگ صفات میں اس عقلی نقطۂ نظر کے حامی تھے جس نے آگے چل کر اعتزال کی شکل اختیار کی،قدریہ کو قدریہ کیوں کہتے ہیں؟اس میں اچھا خاصا اختلاف رونما ہے۔ایک رائے یہ ہے کہ یہ لوگ چونکہ قضاء وقدر کی دخل اندازیوں کے منکر ہیں۔اس لئے انہیں قدریہ کہتے ہیں۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ نام تعرف الاشیاء باضدادھا (اشیاء اپنے ضد سے پہچانی جاتی ہیں) کے اصول پر مبنی ہے۔تسمیہ کی اس شکل میں چونکہ معنی ومفہوم کے اعتبار سے ایک طرح کا تناقض پایا جاتا ہے اسلئے قدریہ طبعًا اسے پسند نہیں کرتے تھے کہ انہیں اس نام سے پکارا جائے۔چنانچہ ایک قدری کے اس اعتراض کو جرجانی نے شرح مواقف میں نقل کیا ہے۔

ان من یقول بالقدر خیرہ من اللّٰہ اولٰی باسم القدریۃ منا. (۱۰۳)

یہ لوگ کہتے ہیں کہ خیر وشر تمام تر اللہ کے قدرت سے ہے وہ ہم سے زیادہ قدری کہلانے کے مستحق ہیں۔دوسری رائے یہ ہے کہ لوگ چونکہ انسانی قدرت واختیار کی وسعتوں کے قائل نہیں اور اس سلسلے میں قضاء وقدر کو حائل نہیں مانتے۔اس بناء پر انہیں قدریہ کہا جاتا ہے۔اسی سبب سے معتزلہ کو بھی قدریہ کہا جاتا ہے۔کیونکہ یہ لوگ بھی زندگی وعمل کی طرفہ طرازیوں میں انسان کو کلیتہً آزاد وخود مختار قرار دیتے ہیں مستشرقین میں پوکوک (Poecock) دی فلیچر (De Fletchor) اور سیل (Sale) نے اسی رائے کی توثیق کی ہے۔ہاربروکر (Herbroker) نے تیسرا موقف اختیار کیا ہے۔اس کا کہنا ہے کہ قدریہ نے چونکہ دوسرے مسائل سے قطع نظر قضاء وقدر کے موضوع پر خصوصیت سے غور کیا اور اس کے مطالعہ وبحث یا تبلیغ واشاعت کو اپنی علمی تگ ودو کا ہدف ٹھہرایا،اس بناء پر انہیں''قدریہ'' کے نام موسوم کیا گیا۔اس رائے میں کس درجہ وزن ہے اس کا اظہار اس حقیقت سے ہوتا ہے کہ خوارج اگرچہ اللہ کے سوا کسی کی حاکیت کے قائل نہیں تھے،تاہم تاریخ میں انہیں''محکمہ'' کے لقب سے ملقب کیا گیا ہے۔اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ تحکیم کو ماننے والے تھے یا تحکیم کا انکار کرنے والے تھے بلکہ اس سے مراد صرف یہ تھی کہ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے مسئلہ تحکیم کو خصوصیت سے بحث ونظر کا موضوع ٹھہرایا۔ (۱۰۴)

مرجئہ

ارجاء کے معنی توقف کرنا اور کسی متنازعہ فیہ مسئلہ کے بارے میں فیصلے کو اٹھا رکھنے کے ہیں۔اس گروہ نے اگرچہ بنوامیہ کے آخری دور میں زیادہ اہمیت اختیار کی تاہم اس کا آغاز صحابہ کے زمانہ ہی میں ہو گیا تھا۔غوغائیوں نے جب مدینہ کا محاصرہ کر کے امیر المؤمنین حضرت عثمانؓ کی شہادت کے خون سے اپنے ہاتھ رنگے تو اس سے مسلمانوں میں اختلاف وتشدد کی آندھیاں چلنے لگیں۔پھر

---

(۱۰۳) عبدالرحمن بدوی،التراث الاسلامی،طبع دوم/۲،۲۰۲،علامہ جرجانی،شرح المواقف: ۳۷۸/۸،بحوالہ التراث/۱۹۸

(۱۰۴) التراث/۲۰۱،

جب امیر معاویہؓ اور حضرت علیؓ کے مابین معرکہ آرائیاں ہوئیں تو حدود اختلاف اور وسیع ہوئے اور اصولی مسئلہ یہ پیدا ہو گیا کہ لڑائی اور فساد کا مرتکب کافر ہے یا نہیں اور یہ کہ ان میں کون مصیب اور کون برسر باطل ہے۔ صحابہؓ کے ایک گروہ نے شیعہ اور خوارج کے برعکس اس مناقشہ میں پڑنے اور غالیانہ رائے رکھنے سے انکار کر دیا۔ ان میں سعد بن ابی وقاصؓ، ابوبکرہؓ، نفیع بن حارثؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور عمران بن الحصینؓ کا نام سرفہرست سمجھنا چاہئے۔ ان کا خیال تھا کہ ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ وہ جو چاہے قیامت کے روز فیصلہ کرے۔ ہم ان سب کو بہرحال مسلمان ہی سمجھیں گے۔ یہ موقف بلاشبہ مصالحانہ تھا۔ اس کے بعد بنو امیہ کے زمانہ میں اس مسئلہ نے قدرے وسعت اختیار کی۔ اب یہ نئی خلش تشویش واضطراب کا سبب بن رہی تھی کہ ان لڑائیوں سے قطع نظر عموماً مرتکب کبیرہ کا حکم کیا ہے؟ حسن بصریؒ اور تابعین کے ایک بڑے حصہ نے ایسے بدعمل لوگوں کو منافق ٹھہرایا۔ جمہور کا یہ مسلک تھا کہ یہ لوگ عاصی اور گنہگار تو ضرور ہیں مگر مخلد فی النار نہیں۔ اللہ تعالیٰ چاہے تو انہیں بالکل معاف کر دے اور چاہے تو مناسب سزا دے کر چھوڑ دے۔ جمہور کے اسی مسلک نے ارجاء کی خاص شکل اختیار کر لی۔ جن کا چلتا ہوا نعرہ یہ تھا کہ دولت ایمان حاصل ہو تو معصیت وگناہ کی کوئی قسم بھی مضرت رساں نہیں۔ جس طرح کہ حالت کفر میں اعمال کی کوئی نوعیت بھی فائدہ بخش نہیں! ارجاء کے اس عقیدہ نے آخر میں غلو کی انتہائی حدود کو جا چھوا۔ اب اسلامی معاشرہ میں ایسے اباحی پیدا ہو گئے تھے جو اقرار باللسان یا اقرار بالجنان کو اس حد تک کافی سمجھتے تھے کہ اس کے بعد کسی معصیت کو بھی نجات اخروی میں حارج نہیں قرار دیتے تھے اور ہر ہر گناہ کے ارتکاب کو بشرط ایمان جائز سمجھتے تھے۔ اس گروہ کی وجہ سے علم الکلام میں دو اہم سوال ابھرے۔

ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ اور مرتکب کبیرہ مسلمان ہے یا نہیں؟ مسلک وعقیدہ کی اس نوعیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بنو امیہ کے آخری دور میں اسلامی معاشرہ میں کس درجہ انحطاط رونما ہو چکا تھا اور وہ خیر امت جو دوسروں کی اصلاح پر مامور تھی اور جسے تہذیب وتمدن کے تقاضوں کو خیر وصلاح کے سانچوں میں ڈھالنا تھا۔ خود کس حد تک اخلاقی پستی کا شکار ہو گئی تھی۔ اب اس کے سامنے سوال یہ نہیں تھا کہ ایمان وعمل کی دولت کو کس طرح عام کیا جائے۔ بلکہ یہ تھا کہ بدکردار اور فاسق وفاجر کو کیونکر گوارہ کیا جائے، اور ان کے بارے میں فقہ وکلام کی کن معذرتوں کی تخلیق کی جائے۔ (۱۰۵)

الخوارج

خوارج پر اس سے پہلے کچھ گفتگو ہوئی ہے۔ شروع شروع میں معتزلہ کا رجحان ان پر غالب تھا۔ اب یہ فرقہ تقریباً ختم ہو چکا ہے۔ صرف اباضیہ فرقہ ان میں سے کہیں کہیں پایا جاتا ہے۔ جیسے مغربی ممالک اور جزیرہ کے جنوب مشرق میں۔ ان علاقوں میں فکری اور عقائدی اصول، فقہ کی طرح انہوں نے اپنے فکر میں ڈھال لئے۔ اشیاء میں عقلی حسن وقبح کے قائل ہیں اور ایسی تاویل کرتے ہیں جس سے تشبیہ کا وہم پڑتا ہے۔ آخرت میں بھی رویت باری تعالیٰ کے قائل نہیں ہیں اور ان کا قول قدیم مرتکب کبیرہ کے بارے خلود فی النار کا تھا۔ البتہ مسئلہ امامت میں انتخاب کے قائل ہیں۔ فرقہ اباضیہ اور معتزلہ کا بہت سے مسائل میں اتفاق ہے۔ جھگڑا صرف اس بات کا ہے کہ معتزلہ کے اقوال اباضیہ نے لے لئے یا اباضیہ کے اقوال معتزلہ نے وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ لئے۔ اب اباضیہ فرقہ

---

(۱۰۵) محمد حنیف ندوی مولانا، عقلیات ابن تیمیہ، ثقافت اسلامیہ لاہور/۱۰۱،۱۰۲

بھی اہل سنت کے کافی قریب ہو چکا ہے۔ دوسری تیسری صدی ہجری میں بجستان، ہرات، نیشاپور، مغربی ممالک، شمالی افریقہ اور دیگر علاقوں میں دیگر فرقوں کے ساتھ ان کی کافی چپقلش رہی تھی۔ واللہ اعلم۔ (۱۰۶)

فرقہ زیدیہ

اہل شیعہ کے مشہور تین فرقوں میں سے ایک یہ فرقہ بھی ہے جو ہمارے اس عصر حاضر میں بھی موجود ہے۔ یہ فرقہ زید بن علی زین العابدین کی چھوڑی ہوئی میراث ہے۔ یہ حضرت علیؓ کو تمام صحابہ سے افضل سمجھتے ہیں۔ اس کے باوجود حضرت صدیق اکبر کو لوگوں نے امامت سپرد کردی۔ اور زیدیہ اس کو مانتے ہیں کیونکہ آپ کے انتخاب میں مصلحت اور قاعدہ دینیہ کا لحاظ رکھا گیا۔ حضرت زین العابدینؒ کے اتباع بھی اسے تسلیم کرتے رہے کیونکہ زیدیہ کے یہ اصول ہیں۔ افضل کی موجودگی میں مفضول کی امامت جائز اور صحیح ہے۔ حضرت علیؓ کے متعلق آنحضورﷺ نے اوصاف بیان فرمائے۔ ذاتی اعتبارات معتبر نہیں اور نہ آپ نے ذاتی تعین فرمایا۔ اور صحابہ مخالفت نہیں چاہتے تھے۔ اگرچہ بعض زیدیہ بھی اس موقف کے قائل نہیں اور صحابہ کو متہم بھی کرتے ہیں۔ امام کے لئے یہ شرائط مانتے ہیں علوی فاطمی کے ساتھ ساتھ زاہد، سخی بہادر اپنی امامت کی دعوت دینے والا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والا ہو۔ وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ بوقت ضرورت دو مقامات پر متعدد امام ہو سکتے ہیں۔ امام معصوم نہیں ہوتا۔ امام کا مقصد صرف شریعت کی حفاظت اور تنفیذ ہے۔ جبکہ اسماعیلیہ امامیہ اس کے خلاف ہیں۔ امامت کے بارے یہ ان کے واضح خیالات ہیں۔ البتہ عدل اور توحید کے بارے معتزلہ کے ساتھ متفق ہیں۔

حضرت زید بن علیؓ کا معتزلہ کے ساتھ میل جول تھا۔ بلکہ یہ سب سے پہلا فرقہ ہے جو معتزلہ سے متاثر تھا۔ ابن المرتضی نے تو یہاں تک کہا ہے کہ حضرت زید بن علیؓ نے ان کے اصول خمسہ کو قبول کر لیا تھا۔ سوائے منزلۃ بین المنزلتین کے۔ حضرت زید بن علی کی فقہی آراء کتاب ''المجموع'' میں موجود ہیں جس کی علماء زیدیہ نے بہت سی شرحیں لکھیں۔ اس کے بعد دوسرا دور شروع ہوتا ہے جس میں زیدیہ فرقہ مزید فرقوں میں تقسیم ہو گیا اور اس میں اختلافات واضح ہو گئے۔ جیسے جارودیہ، سلمانیہ وغیرہ۔ البتہ جمہور یہ زیدیہ فرقہ پہلی حالت پر برقرار رہا جو اہلسنت کے زیادہ قریب ہے۔ اہلسنت کی بہت سی احادیث کو قبول کرتا اور سلفی خیالات سے بھی متاثر ہے۔ البتہ منہج کلامی معتزلہ سے متاثر اور اسماعیلیوں کے مخالف ہے۔ ڈاکٹر یحییٰ فرغل نے زیدیہ کی طرف سے ایک اور بات کی بھی تردید کی ہے اور وہ ہے نص وصفی کی تعیین یعنی اوصاف کے اعتبار سے آپ نے حضرت علیؓ کو متعین نہیں فرمایا۔ جیسا کہ جاحظ نے ذکر کیا ہے۔ یہ اوصاف محض اجتہاد سے بیان کی گئی ہیں۔ آنحضورﷺ سے نصاً ثابت نہیں۔ باقی فرقہ جارودیہ نے جو اس بات کے قائل ہیں وہ خالص زیدیہ فرقہ نہیں بلکہ وہ خوارج ہیں جن کی باتیں زیدیہ فرقہ کی طرف منسوب کردی گئی ہیں اور علامہ شہرستانی نے بھی واضح طور پر اس پر روشنی ڈالی ہے:

"وزید بن علی لما کان مذهبه هذا المذهب اراد ان يحصل الاصول والفروع ويتحلى بالعلم. (۱۰۷)

---

(۱۰۶) الامنیه والامل فی شرح کتاب الملل والنحل /۹۸، دار صادر، بیروت

(۱۰۷) الملل: ۱/ ۱۴۱، صبحی احمد محمود منشأة المعارف الاسکندریه ۱۹۸۰: التمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه لجنة التالیف والترجمه والنشر عبدالرزاق: البدایه من الکفایه فی الهدایه فی اصول الدین دارالمعارف: استنبول نورالدین الصابونی ۱۹۳۱

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام کو عام طریقے اور ذرائع سے علم حاصل کرنا پڑتا ہے۔علم غیب یا باطنی علم نہیں رکھتا۔جیسا کہ اثنا عشریہ کہتے ہیں اور نہ ہی کائنات کی تدبیر میں اس کا کوئی دخل ہوتا ہے جیسا کہ اسماعیلیہ کا خیال ہے۔زیدیہ کے دونوں فرقوں معتزلہ کی طرف میلان رکھنے والے اور نصوص سلفیہ کی طرف میلان رکھنے والوں کا یہی مسلک غالب ہے۔اسی وجہ سے زیدیہ کو اہل تشیع اپنے میں شمار نہیں کرتے کیونکہ یہ متعین امام اور ان اوصاف کو نہیں مانتے جو اسماعیلی فرقہ مانتا ہے۔البتہ فرقہ جارودیہ اس سے مستثنیٰ ہے جو امام جارود کو مانتے ہیں۔یہ فرقہ شیخین کی امامت کا انکار کرتا ہے۔بلکہ ان کو مسلمان نہیں مانتا۔یہ لوگ آئمہ کے بارے میں غلو سے کام لیتے ہیں۔کہ امام سب کچھ جانتے ہیں خواہ امام کا بچہ کیوں نہ ہو بطریق وراثت یا بطریق الہام سب کچھ جانتا ہے۔ دور حاضر میں یمن میں فرقہ زیدیہ اکثریت میں پایا جاتا ہے۔یہ دور چھٹی صدی ہجری سے شروع ہو کر نویں صدی ہجری پر ختم ہوتا ہے جس میں امام ابن تیمیہ کا دور بھی آتا ہے اور اس پر قدرے تفصیلاً روشنی ڈالی جائے گی۔اس دور میں علم کلام میں کافی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔مثلاً موضوعات واصطلاحات میں وسعت پیدا ہوئی اور یہ علم کئی شاخوں میں تقسیم ہو گیا۔اسے متقدمین کے مقابلے میں متاخرین کا کلام کہا جاتا ہے۔ (۱۰۸)

اس دور میں خالص علم کلام کی بجائے فلسفہ کا بہت زیادہ اختلاط ہو گیا۔مخالفین نے مذہب اسلام کا رد لکھا۔اس سلسلہ میں اشاعرہ میں سے امام رازی اور آمدی شیعہ امامیہ میں طوسی اور حلی نے بہت کام کیا۔اور امام ابن تیمیہ نے اسے خوب اجاگر کیا۔کیونکہ اس کے بغیر تنقید کا حق ادا نہیں ہو سکتا تھا اور امام ذہبی نے اپنی کتاب لکھی ''زغل العلم'' میں کلام اور فلسفہ کو ملا دیا ہے۔اور مشہور متکلمین نے یونانی منطق پر اعتماد کرنا شروع کر دیا اور منطقی انداز اختیار کر لیا اور یہ سب یونان کی تقلید میں ہوا حتیٰ کہ فقہاء اور اصولیین نے بھی اس کو اختیار کیا۔ابن حزم ظاہری امام الحرمین جوینی اور ان کے شاگرد غزالی نے اور متاخرین معتزلہ نے یہ انداز اختیار کیا۔امام رازی اور متاخرین اشاعرہ نے اس کو عروج پر پہنچایا۔اسی طرح طوسی اور ان کے متبعین اثنا عشریہ اور بعض متاخرین ماتریدیہ معتزلہ کے کلامی مناہج کو ان حضرات نے اختیار کیا جس کا مقابلہ ابن تیمیہ ابن وزیر زیدی اور علامہ سیوطی اشعری نے کیا۔صرف یہی نہیں بلکہ بہت سے نئے نئے موضوعات سامنے آئے۔چنانچہ متقدمین اپنی کتب میں تمہیدی ابواب رکھتے مثلاً نظر، معارف، حقیقت علم، لیکن متاخرین نے امور عامہ کو بھی بحث میں شامل کیا۔اس تبدیلی کے واضح نتائج مرتب ہوئے۔مثلاً فرقہ معتزلہ کافی حد تک پردہ خفا میں چلا گیا۔

بعض اشخاص کو چھوڑ کر جیسے ابن بدران نیشاپور میں ابن ابی الحدید بغداد میں اور بعض متکلمین ماوراء النہر کے علاقوں میں) یہ فرقہ دوسرے فرقوں زیدیہ، اشعریہ وغیرہ میں گم ہو گیا۔ماتریدی مذہب اپنے اصل وطن ماوراء النہر سے نکل کر دیگر علاقوں خراسان، برصغیر، ہندوستان و پاکستان میں پھیل گیا۔کیونکہ ان علاقوں میں علماء احناف نے اس کے پھیلانے میں اہم کردار ادا کیا۔مذہب اشاعرہ عالم اسلامی میں بالخصوص عرب و ایران میں پھیل گیا۔جامعہ ازہر اور دیگر سنی جامعات اس سے متاثر ہوئے۔اور بہت سے سنی مسالک بھی متاثر ہوئے۔چنانچہ قاضی بیضاوی، امام رازی، علامہ ایجی، تفتازانی، جرجانی، علامہ دوانی وغیرہ اس کے نمائندے ہیں اور اس کی وجہ ایک تو بعض حکام کی تائید حاصل ہوئی جیسے مصر اور شام میں سلطان صلاح الدین ایوبی اور ابن

---

(۱۰۸) التفتازانی شرح النسفیہ /۸

تومرت مغرب اور اندلس میں۔ دوسرا مدارس اور یونیورسٹیوں میں باقاعدہ اس کی تعلیم شروع ہوئی۔ اس کے علاوہ یہ مسلک اعتزال اور سلفی مذہب کے بین بین رہا۔ اور ماتریدی مذہب کے قریب ہوگیا۔ صوفیاء نے بھی اس مسلک کو اپنایا۔ جن کا اچھا خاصہ اثر و رسوخ تھا۔ اسی وجہ سے امام ابن تیمیہ نے اپنی کتابوں میں اس مذہب پر کافی ضرب لگائی ہے۔ جس کی تفصیل آئندہ آ رہی ہے۔ اس دوران زیدی نظریہ کلامی بھی زندہ رہا۔ علیحدگی کے رجحانات ختم ہوگئے۔ معتزلہ اور سلفیہ کے زیادہ قریب ہوا۔

البتہ اسماعیلیوں کا نزاری فرقہ علیحدہ فرقہ رہا اور فلسفہ باطنیہ اختیار کئے ہوئے "القیامہ الکبریٰ" کا ۵۵۹ھ میں اعلان کیا۔ حسن بن صباح کے ایک خلیفہ حسن ثانی نے "موت" کے علاقہ اس کے تحت ظاہری شریعت کو منسوخ کر دیا۔ جب کہ اس سے پہلے ظاہری اور باطنی امور کو اختیار کئے ہوئے تھا۔ لہٰذا یہ فرقہ معتزلہ کے کافی قریب ہوا۔ اس کے ماننے والے مغلوں کے ہاتھوں شکست کھانے کے بعد پوری طرح سے اپنے مذہب کی طرف متوجہ ہوئے۔ سیاست سے الگ تھلگ رہے مگر یمن کے سیاسی حالات کے پیش نظر تھوڑا بہت حصہ لیتے رہے۔

اس دور میں خوارج کی تقریباً تمام جماعتیں ختم ہوگئیں۔ صرف اباضیہ فرقہ جو عمان اور شمالی افریقہ میں پایا جاتا ہے۔ باقی رہا جن کی وہاں چھوٹی سی سلطنت بھی قائم ہوئی اور اہل سنت کے اصول عقائد اور فقہی اجتہاد میں کافی حد تک قریب ہوگیا۔ دوسرے فرقوں کی طرح یہ مستقل مذہب رکھتے تھے۔ علامہ طوسی اور اس کے شاگردوں کے ذریعہ اثنا عشری مذہب پھیلا اور اہل سنت کے ساتھ مقابلہ بازی بھی رہی۔ خاص کر اشاعرہ اور حنابلہ کے ساتھ لیکن ان مذاہب کے آپس میں تعلقات قائم رہے۔ علامہ طوسی کی کتاب "تجرید الاعتقاد" کی تین بڑی مشہور شرحیں لکھیں گئیں۔ ایک حسن بن یوسف حلی شیعی کی اور دو سنیوں نے لکھیں۔ ماوراء النہر کے علامہ قوشجی دوسرے مصر کے علامہ اصفہانی کی اور ازہر کے شیوخ نے بھی تعلیقات لکھیں۔ بعد کے دور میں البتہ یہ تعلق ختم ہوگیا حتیٰ کہ ترک اور فارس اور فارس و عرب کے درمیان سیاسی اور فوجی افسوسناک حد تک اختلافات پیدا ہوگئے۔ امام ابن تیمیہ اس دور میں اللہ کی روئے زمین پر ایک نشانی تھے جو اس دور میں پیدا ہوئے۔ اور اصل فکر اسلامی اور سنی علم کلام کو پیش کیا۔ فلاسفہ، اشاعرہ نے جو معتزلہ کے اثرات کو قبول کیا اور اہل شیعہ نے عقائد سنیہ پر حملہ کیا ان تمام کا مقابلہ امام موصوف نے کیا اور اپنے دور میں اثرات کو ختم کیا۔ آپ ایک تحریک تھے اور آپ کی تحریک کا اثر جدید عالم اسلام پر پڑا اس سلسلہ میں آپ کی لکھی ہوئی کتاب "منہاج السنۃ" مشہور و معروف ہے۔ (۱۰۹)

اس دور میں بہت سی شروحات اور حواشی لکھے گئے۔ سنی و شیعہ علمی میدان میں آئے۔ چنانچہ علامہ جلال الدین دوانی اشعری اور قطب الدین شیرازی سلفی نے تجرید کی بے مثال شرحیں لکھیں۔ اسی طرح متن اور شرح کی کتابیں "مواقف" علامہ ایجی کی۔ اور اس کی شرح "مقاصد" تفتازانی کی اور شرح "عقائد عضدیہ" اور اس کی شرح تجرید اس دور میں لکھی گئی۔ اس دور میں تاتاریوں کے ہاتھوں سقوط بغداد سے مسلمانوں پر بڑے سخت حالات آئے۔ شیعہ کو پھلنے پھولنے کا موقع مل گیا۔ اس دور میں یہ بات حوصلہ افزاء ہوئی کہ علماء مشرق نے مصر ہجرت کر لی اور علمی قیادت مصر کے ہاتھ آ گئی۔ حتیٰ کہ مصر کے حالات سلیم اول کے مصر

---

(۱۰۹) نصیر الدین طوسی از عبداللطیف، دولت اسماعیلیہ / ۰، ۵، ۱۱۵ منہاج السنۃ نبویہ مقدمہ رشاد سالم اور تمہید ڈاکٹر عبدالرزاق صفحات ۲۹٤

میں داخلہ کے بعد دگرگوں ہو گئے اور خلفائے عباسیہ کو زوال ہوا تو مغربی کلچر غالب آ گیا۔ یہاں تک کہ سیاسی قیادت استنبول کو اور ثقافتی قیادت مصر کو حاصل ہو گئی۔ ادھر خلافت عثمانیہ میں ماتریدی مسلک کو پھیلنے کا موقع ملا چنانچہ حنفی فقہ اور ماتریدی علم کلام نے ان علاقوں میں خوب ترقی کی۔ شیعی فکر کا مقابلہ ہوا۔ ایران میں البتہ صفوی دور میں مذہب شیعہ نے ترقی کی۔ اس کے بعد آہستہ آہستہ مغربی تہذیب کا غلبہ ہو گیا۔

چوتھا دور، دور تقلید

چوتھا دور، دور تقلید، نویں صدی ہجری سے بارھویں صدی ہجری تک اس سے پہلے بیان ہو چکا ہے کہ علم کلام میں کافی خلط ملط ہوا اس کے باوجود علم کلام ارتقاء پذیر رہا۔ اور سلفی افکار کے ذریعہ کافی حد تک صاف شفاف و خالص ہوا اور اس میدان میں تعمیری کام اچھا خاصہ ہوا۔ لیکن چوتھا مرحلہ تو جمود اور تقلید کا دور ہے۔ ماضی میں جو کچھ اس پر کام تھا اسی پر اکتفا ہوا اگر چہ یہ وبا نہ صرف عقلی میدان میں علم کلام پر طاری تھی بلکہ پوری فکر اسلامی پر یہ وبا چھائی ہوئی تھی یہاں تک کہ پانچویں دور میں کچھ حرکت پیدا ہوئی البتہ چوتھے دور میں کچھ خصوصیات پیدا ہوئیں جن کی قدرے تفصیل یہ ہے۔ متون پر حواشی تقاریظ اور تعلیقات لکھی گئیں۔ بڑے بڑے شارحین اس دور میں ظاہر ہوئے جیسے مرزا خان، علامہ سیالکوٹی، الخیالی اور اسی طرح کے سنی ماہرین وغیرہ۔ مصر، افریقہ اور عالم عرب نے فکر پر اشعری اور کچھ اثنا عشری فکر غالب آیا ادھر ماتریدی فکر، ترکی اور ہند میں غالب رہا اگر چہ ان مختلف مکاتیب فکر میں کچھ نہ کچھ رابطہ اور تعلق بھی رہا ہے لیکن پچھلے دور سے بہت کم زیادہ تر مقابلہ بازی رہی جس سے مذاہب میں اکھاڑ پچھاڑ رہا اور کافی کمزوری واقع ہوئی مصر میں علماء ازہر ایران میں اثنا عشری کا غلبہ رہا ہندوستان میں دو فکری مدارس قائم ہوئے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ، شیخ احمد سرہندی اور اس کے بعد حضرت شاہ ولی اللہؒ جنہوں نے اس مجددی تحریک کو آگے بڑھایا۔ اگر چہ شاہ ولی اللہؒ کی تحریک میں ابن تیمیہ کی تحریک کے بھی اثرات ہیں۔

علم کلام اور تصوف میں اس دور میں امتزاج پیدا ہوا اور کلامی کتب میں تصوف کی ابحاث بھی داخل ہوئیں اور یہ کام زیادہ تر ایران میں اس کے مخصوص حالات کی بنا پر ہوا۔ جہاں داماد صدر الدین شیرازی المعروف ملا صدرا اور انکے شاگردوں نے یہ کام سر انجام دیا۔ عثمانی ترکوں نے ماتریدی مذہب کی کافی حوصلہ افزائی کی تاہم اس درجہ میں نہیں جس درجہ میں مذہب اشعری پھلا پھولا اس دور میں ماتریدی الکلی، بکلنبوی، العسقلانی اور ملا علی قاری نے بہت کام کیا۔ اس دور کے آخر میں مسلمانوں نے سیاسی اقتصادی کمزوری کے ساتھ ساتھ فکر میں خلل پیدا ہوا اور ترکی کے توسط سے مغربی تحریک کا پھیلاؤ ہوا اور عالم اسلام میں اس نے پنجے گاڑ دیے۔ عیسائیت پر کافی کچھ کام ہوا اس پر ابوالحسن ندوی نے اپنی کتاب مغربیت اور اسلامیت کی کشمکش میں خوب روشنی ڈالی ہے۔ (۱۱۰)

پانچواں اور آخری دور

یہ دور بارھویں صدی ہجری سے چودھویں صدی ہجری پر محیط ہے۔ یہ وہ دور ہے جو سولہویں صدی عیسوی سے اٹھارویں صدی عیسوی کے نصف تک ہے اسلامی فکر پر جمود طاری تھا اور مغربی تہذیب پوری طرح سے مسلط ہو چکی تھی۔ مسلمانوں سے قیادت چھن گئی جو صدیوں سے مسلمانوں کے ہاتھوں میں تھی۔ مگر عالم اسلام کو اس تہذیب نے پوری طرح گھیر لیا تھا۔ اس تہذیب نے زیادہ

---

(۱۱۰) الفکر اسلامی الحدیث وصلة بالاستعمار والغربی، المقدمہ، الصراع بین الفکرة والعربیة/ ۱۰

ترقومی اعتبار سے غلبہ حاصل کیا۔ عالم اسلام کا پورا نظام تبدیل ہوگیا۔ قدرے تفصیل اس سے پہلے عرض کردی گئی ہے۔ اسلامی تہذیب کو زندہ کرنے میں جہاں اور تحریکیں کام کر رہی تھیں وہاں سب سے بڑی تحریک محمد بن عبدالوہاب کی تھی جو امام ابن تیمیہ، امام احمد بن حنبل کے افکار پر بنی تھی۔ یہ تحریک رجوع الی الکتاب والسنہ کی ایک دعوت تھی۔ اس تحریک کے اثرات ہندوستان، اور مشرقی ممالک نیز افریقہ عرب ممالک اور مغربی ممالک پر پڑے۔ جیسے تحریک سنوسی۔ علامہ شوکانی، قاسمی، ابن بادیس، شاہ ولی اللہ دہلوی، جمال الدین افغانی، محمد عبدہ وغیرہ نے جدید فکر اسلامی کے ارتقاء کے لئے بہترین بنیاد مہیا کی۔ شیخ احمد سرہندیؒ نے ہندوستان میں بڑا کام کیا جیسا کہ صدرالدین شیرازی نے فارس میں اور شیخ احمد الدریر نے مصر میں۔ ان حضرات نے خالص اسلامی فکر اور فلسفہ اور تصوف کو مغربی فکر سے الگ کرکے پیش کیا۔ البتہ مغربی تہذیب کے نفوذ کی بناء پر فکر اسلامی کو جدید شکل مل گئی۔ اور مغربی چیلنج سے اسلامی فکر کو بھی کافی قوت ملی۔ مقابلے اور فکر سے اس دور میں مندرجہ ذیل تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ فکر اسلامی حنبلی خوب پھیلا۔ بالخصوص سعودی حکومت کے قیام کے وقت۔ شیخ ابن عبدالوہاب کی کوششوں سے عرب ممالک اور ان سے باہر کی دنیا میں یہ صدا بلند ہوئی۔

امام ابن تیمیہؒ کے افکار نے شیخ ابن عبدالوہاب کے افکار پر اثرات ڈالے نیز صنعانی، شوکانی، شاہ ولی اللہ، سنوسی، مہدی ابن بادیس، علامہ قاسم کی کتاب وسنت کی طرف دعوت امام ہی کی زیر اثر تھی۔ اس دور جدید میں مختلف خیالات اپنے اپنے مخصوص علاقوں میں غالب رہے جیسے اثنا عشری فارس میں، سنی مذاہب میں سے اشعری مصر میں۔ ماتریدی عثمانی ترکوں کے دور سے ہندوستان میں، مذہب سلفی اور حنبلی عرب علاقوں میں، نیز الجزیرہ ہند کے سرحدی علاقوں اور مغربی ممالک میں اباضیہ زیدیہ اور اسماعیلیہ۔ بہت سے جدید خیالات بھی اس دور میں ظاہر ہوئے۔ جیسے غالی شیعہ اور اسماعیلیہ۔ صوفیاء نے وحدۃ الوجود کا نظریہ پیش کیا۔ نیز جدید ادیان جیسے شیعہ کے بابی اور بہائی فرقے فارس میں۔ قادیانی اور دین اکبری ہند میں جس کا مقابلہ شیخ احمد سرہندی نے کیا۔ معرض وجود میں آئے۔ اسلامی فکر میں زبردست تحریک پیدا ہوئی۔ جس کے اثرات اب تک پائے جاتے ہیں۔ اس دور میں مغربی کلچر سے اسلامی کلچر کا ٹکراؤ پیدا ہوا۔ نیز عیسائی افکار کی اسلامی افکار سے فکر، سیاسی، اقتصادی اور نظریاتی کشمکش پیدا ہوئی۔ اشتراکی اور سرمایہ داری سسٹم اسلامی نظریہ کے مقابلہ میں آیا۔

اس دور میں چوٹی کے مفکرین نے علمی کام کیا۔ جیسے علامہ افغانی جن کی مادی افکار کے خلاف بہترین کتاب ''الرد علی الدھریہ'' اور مفتی محمد عبدہ نے مستشرقین کے رد میں ''الاسلام و النصرانیة، امام العلم و المدینة'' لکھی۔ ہندوستان میں سرسید احمد خان نے اسلامی افکار اور نصرانی افکار میں تطبیق دینے کی کوشش کی۔ ان کی تفسیر ''تفسیر القرآن'' اس سلسلہ کی نمائندہ تفسیر ہے۔ جو مکمل نہیں ہوسکی تھی۔ علامہ محمد اقبالؒ نے اس سلسلہ میں نظریہ ارتقاء پر بہت کچھ لکھا اور اسلام کی نشاۃ ثانیہ پر زور دیا۔ اس کشمکش کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض مفکرین اعتزال کی طرف مائل ہوگئے جس کا علاج صرف یہ ہے کہ کتاب وسنت کی طرف دعوت مضبوط بنیادوں پر دی جائے اور یہ چیز امام ابن تیمیہ کے افکار میں اچھے طریقے سے پائی جاتی ہے۔

اس دور جدید اور اس کے ارتقاء کا ایک بہت بڑا فائدہ یہ ہوا کہ اسلامی دنیا میں بڑی بڑی یونیورسٹیاں قائم ہوئیں۔ جن میں تمام علوم کے مختلف شعبے قائم کئے گئے۔ جس سے احیاء اسلامی کی تحریک میں قوت پیدا ہوئی۔ جیسے مصر اور دیگر اسلامی ممالک کی یونیورسٹیاں اسلام آباد کی اسلامیہ یونیورسٹی اس سلسلہ میں کافی کام کر رہی ہے۔ اس دور میں فکر ماتریدی میدان میں آیا کیونکہ اسے رجال کار مل گئے جنہوں نے اسے زندہ رکھا۔ جیسے ترکی کے شیخ محمد زاہد الکوثری، ہندوستان میں شبلی نعمانی جو شاہ ولی اللہ کے فکری کتب

سے تعلق رکھتے تھے۔ مصطفیٰ صبری نے اپنی مشہور زمانہ کتاب "موقف العقل والعلم والعالم من الله رب العالمین" لکھی جو ترکی کے عالم ہیں اور یہ کتاب ترکی میں چھپی ہے۔ انہوں نے اپنی اس کتاب میں ماتریدی اور اشعری اثرات کو بیان کیا ہے۔ اس دور میں امام تیمیہ کے علم کلام کی اشد ضرورت ہے۔ اس وقت مختلف فتنوں نے سر اٹھایا ہے۔ اس کا آپ کے کلامی مواد میں بہترین توڑ موجود ہے۔ (۱۱۱)

علامہ ابن تیمیہؒ

علامہ ابن تیمیہ نے جہاں اور بہت سے کارنامے سرانجام دیئے وہاں خاص طور پر آپ کے تین کارنامے قابل ذکر ہیں: اصلاح معاشرہ کی خاطر شرک و بدعت کی تردید اور توحید کا اثبات کیا۔ دوسرا علمی کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ میں فلسفہ و منطق علم کلام کی مفصل تنقید کا فرض انجام دیا اور فلاسفہ کا مقابلہ کیا۔ مدلل طریقہ پر کتاب و سنت کے طرز و اسلوب کی برتری ثابت کی۔ تفصیل تو ان شاء اللہ مقالہ کے دوسرے ابواب میں آئے گی۔ یہاں صرف تاریخ علم کلام کے حوالہ سے بات کی جارہی ہے۔ چنانچہ امام ابن تیمیہؒ نے علم کلام کے میدان میں اپنے دور میں کیا خاص خدمات سرانجام دیں اس سلسلہ میں آپ نے فلاسفہ و متکلمین کے طریقہ استدلال کی معقول طریقہ سے خامیاں بیان کی ہیں۔

آپ نے شیخ ابونصر فارابی، شیخ بوعلی سینا، ابوحامد الغزالی، امام فخرالدین رازی وغیرہ کے طریقہ ہائے استدلال کی خامیاں بتائی ہیں۔ ان حضرات نے عقلی استدلال سے مسائل کلامیہ کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ امام موصوف نے بتایا کہ ان کے طریقہ ہائے استدلال یقین بہم نہیں پہنچا سکتے۔ ان کے مقابلہ میں قرآن مجید بہتر عقلی استدلال پیش کرتا ہے۔ جو زیادہ موثر اور کلی طور پر ایقان بخش ہے۔ انہوں نے جابجا امام غزالی و رازی کی بے جا تاویلوں پر بھی جرح کی ہے۔ متقدمین و متاخرین فلاسفہ اور متکلمین پر امام صاحب کی سب سے زیادہ گرفت یہی ہے کہ قرآن کے دلائل و براہین کی طرف انہوں نے مطلق توجہ نہیں دی۔ بلکہ ان کی طبیعت نے تفلسف کے ان مدعیوں کے اس دعوئی سے بہت اثر لیا کہ قرآن صرف خطابت و اقناع سے کام لیتا ہے۔ اس کے ارشادات کی حیثیت براہین قاطعہ کی نہیں ہے۔ قطعی برہان وہی ہو سکتی ہے جو علم منطق کے طریقہ پر ہو۔ امام صاحب کی رائے میں معتزلہ اور ان کے طرز کے بعض اشعری اور ماتریدی بھی اس بارے میں ایسے فلسفیوں سے ہم آہنگ ہیں۔ فلاسفہ و متکلمین کے اس مشترک اصول کے امام صاحب اس لئے مخالف تھے کہ علوم عقلیہ کے ان علمبرداروں کے خیال میں دلیل اور برہان وہی ہے جو منطق کے طریقہ سے ثابت ہو۔ جس کے دوسرے معنی یہ ہوئے کہ اسلامی علم و فہم میں منطق یونانی کا محتاج ہے۔ اور یہ کہ صحابہؓ حکمت دین کو صرف ظنی طور پر جانتے تھے۔ کیونکہ فکر اسلامی میں ارسطو کی منطق کا دخل دوسری صدی ہجری میں شروع ہوا اور صحابہ چونکہ اس سے ناواقف تھے۔ لہٰذا اس دین حکیم کے اصولوں سے اور فہم عقائد میں اس کے مسائل عقلی و قطعی سے محروم تھے۔ بلاشبہ نبی ﷺ صفات الٰہیہ کی کسی ایسی تاویل کے در پے نہیں ہوئے جو علمائے کلام کے پسندیدہ قواعد فلسفہ سے مطابقت رکھتی ہو۔

---

(۱۱۱) اس ساری بحث کے لئے دیکھئے نصیر الدین /۳۴۹: مقدمہ الکوثری /۴۹۷: الحلبی /۲۸۳، تصور الفکر الدینی فی ایران/۱۵۰: الاسلام الفکر الاسلامی /۱۲۰، محمد البہی الاسلام بین امسہ و غدہ/۶۱، تمہید عبدالرزاق مذاکر/۲۹۵

آنحضرت ﷺ کا علم قرآن ہی تھا جو دلائل آپ تعلیم فرماتے تھے وہ بھی قرآنی تھے۔ اس سے سرمو تجاوز نہیں فرمایا۔ پھر آپ کے بعد صحابہ اور تابعین کا مسلک بھی یہی رہا۔ فقہائے مجتہدین بھی اس راستے پر گامزن رہے۔ اس لئے ان میں سے کسی کا علم منطق یونان سے مستفاد نہ تھا۔ قرآن مجید کی تاویلوں پر مشتمل تھا۔ جس کا ارتکاب علماء کلام نے کیا۔ وہ بعض متکلمین کی اس کمزوری کا بھی اظہار کرتے ہیں کہ بعض اوقات ان کے سوالات وشبہات بڑے طاقتور اور جوابات نسبتاً کمزور ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس سے ان لوگوں کو بعض اوقات بڑا نقصان پہنچا ہے جو ان کو اسلام کا وکیل و ترجمان سمجھتے ہیں اور جن کا مطالعہ انہی کی کتابوں تک محدود ہے۔ ان کے نزدیک متکلمین فلاسفہ نے ایک ہی طرح کی غلطی کا ارتکاب کیا اور تمام اختلافات کے باوجود ان کا طریقہ کار ایک ہے۔ ان دونوں گروہوں کی غلطی اور کمزوری یہ ہے کہ انہوں نے قیاس سے اس چیز کو حاصل کرنا چاہا جو قیاس سے حاصل نہیں ہوسکتی تھی اور فطرت ونبوت دونوں سے کشمکش اور زورآزمائی کی اس لئے ان حضرات کی تحقیقات میں غلطیاں زیادہ اور منافع کم ہے۔ متکلمین وفلاسفہ کے طرز استدلال اور دلائل کے متعلق ان کی رائے یہ ہے کہ اس میں غیر ضروری تطویل اور تکلفات ہیں۔ جن حقائق اور مقاصد کو ان متکلمین نے ان طویل دلائل ومقدمات سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ اس سے زیادہ آسانی سے اختصار اور فطرت کے مطابق ثابت کئے جاسکتے ہیں۔

فلاسفہ ومتکلمین نے ان کے ثابت کرنے کے لئے ناحق طول وطویل اور پیچیدہ راستہ اختیار کیا۔ ان کو متکلمین کی اس بات سے اختلاف ہے کہ ان کو ثابت کرنے کے لئے وہی طریقہ استدلال اور وہی مقدمات ہیں جو ان متکلمین نے اختیار کئے ہیں اور ان کے لئے اور کوئی راستہ نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات یہ طریقہ استدلال اور یہ مقدمات تو صحیح ہوتے ہیں لیکن یہ کہنا غلط ہوتا ہے کہ ان کے علاوہ کوئی اور طریقہ استدلال اور دوسرے مقدمات نہیں ہیں۔ اس لئے تجربہ اور مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کا علم انسانوں کے لئے ضروری ہوتا ہے اللہ تعالی اس کے دلائل اور اس کی معرفت کو بھی آسان اور عام فہم بنا دیتا ہے۔ متکلمانہ دلائل اور مقدمات کی اکثر لوگوں کو سرے سے ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ البتہ ان لوگوں کو ضرورت ہوتی ہے جو کچھ نہیں جانتے یا دوسرے طریقوں سے اعراض کرتے ہیں۔ علم ویقین ان طریقوں ہی پر منحصر نہیں۔ ان کے علاوہ وہ اپنی کتابوں میں بڑی شد ومد سے اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ مقاصد شریعت نے حقائق غیبیہ اور حقائق دینیہ کے لئے سب سے بہتر اور طاقتور اور دلنشین اسلوب وطرز استدلال قرآن مجید کا ہے۔ (۱۱۲)

(۱۱۲) مزید تفصیل و دراسات فی الفرق الاسلامیۃ، ۲۷۰ الاسلام بین امسہ و غدہ، ٦٤-٦٦

فصل دوم

امام ابن تیمیہؒ کا کلامی منہج

معتزلہ یونانی منطق و فلسفہ کے طریق جدل و بحث سے متاثر ہو کر اسلامی عقائد میں فلسفیانہ ڈگر پر گامزن تھے۔ اتباع فلسفہ کی ایک وجہ یہ تھی کہ وہ دفاع اسلام کے پیش نظر اعداء دین کے سامنے سینہ سپر تھے۔ اس لئے دوران مناظرہ منطق و فلسفہ سے استفادہ کرتے تھے۔ بعد ازاں اشاعرہ و ماتریدیہ بھی معتزلہ کی ہموار کردہ شاہراہ پر چل نکلے۔ اشاعرہ و ماتریدیہ نتائج و آثار میں معتزلہ کے قریب تر تھے۔ اگرچہ بعض امور میں اختلاف بھی پایا جاتا تھا۔ علامہ ابن تیمیہ اس طرز فکر کے سامنے ڈٹ گئے۔ ان کا منشاء مقصود یہ تھا کہ دراسات عقائد کا طرز و انداز وہی ہونا چاہئے جو عصر صحابہ و تابعین میں رائج تھا اور وہ یہ تھا کہ عقائد وہی معتبر ہیں جو کتاب و سنت میں مذکور ہوں۔ عقائد بھی قرآن سے ماخوذ و مستنبط ہونے چاہئیں اور وہ براہین و دلائل بھی جو عقائد کے لئے مبنیٰ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ابن تیمیہ ان دلائل میں غور و خوض کرنے سے روکتے تھے جو قرآن کے چشمہ صافی سے ماخوذ نہ ہوں۔ ان کا طرز استدلال یہ تھا کہ جب علامہ باقلانی لوگوں کو الکلام الاشعری کے دلائل کے دائرہ میں محصور رکھتے ہیں تو اس سے کہیں بہتر ہے کہ لوگوں کو قرآنی دلائل کا پابند بنایا جائے اور ان سے خروج کرنے کی اجازت نہ دی جائے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ عقائد اسلامیہ کے فہم و ادراک میں علماء کے طور طریقوں کو چار قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔ پہلی قسم کے لوگ فلاسفہ ہیں جن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قرآن خطابی اور مقدمات اقناعیہ کے مطابق نازل ہوا ہے جو جمہور کے لئے یقین و اطمینان کے موجب ہیں وہ اپنے آپ کو اہل برہان و یقین تصور کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں معرفت عقائد کا طریق برہان و یقین ہے۔

عقائد میں غور و خوض کرنے والوں کی دوسری جماعت متکلمین یعنی معتزلہ کی ہے۔ یہ عقلی و نقلی دونوں طرح کے دلائل سے استدلال کرتے ہیں لیکن یہ قرآن کی تاویل کرتے ہیں اور بزعم خود قرآنی عقائد کے دائرہ سے باہر نہیں نکلتے۔ تیسری قسم میں علماء کا وہ گروہ داخل ہے جو قرآنی عقائد و دلائل پر ایمان لاتا اور ان سے احتجاج کرتا ہے مگر اس بناء پر نہیں کہ وہ دلائل عقل انسانی کے لئے مرشد و ہادی کی حیثیت رکھتے ہیں کہ وہ ان سے مقدمات چن لے بلکہ ان پر ایمان لانا اس لئے ضروری ہے کہ یہ آیات اخبار یہ ہیں البتہ ان کے مضمون کو عقلی استنباط کا مقدمہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ امام ماتریدی بھی گویا تیسری قسم میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ وہ قرآنی عقائد کو عقلی دلائل سے مبرہن و مدلل کرتے ہیں۔ چوتھی قسم کے علماء قرآن کے عقائد سے استناد کرتے ہیں مگر ان کے دوش بدوش عقلی دلائل سے بھی مدد لیتے ہیں۔ یہ لوگ اشاعرہ ہیں۔ فہم عقائد کی اقسام چہارگانہ بیان کرنے کے بعد ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ سلف کا مسلک و منہاج ان اقسام میں شامل نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقائد اور ان کے دلائل کا ماخذ صرف نصوص شرعیہ ہیں۔ علماء سلف عقل پر بھروسہ نہیں کرتے اس لئے کہ عقل جادۂ مستقیم سے بھٹک بھی سکتی ہے ان کا ایمان و اعتقاد نصوص اور ان دلائل پر ہوتا ہے جس کی جانب نصوص مشیر ہوں کیونکہ نصوص کی اصل و اساس وحی الٰہی ہے جو رسول مقبول ﷺ کی جانب بھیجی گئی۔ ابن تیمیہؒ کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ عقلی و منطقی اسالیب بیان، دین اسلام میں بدعت شنیعہ کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے صحابہ و تابعین آشنا نہ تھے۔ اگر فہم عقائد کے لئے ان کو ضروری قرار دیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ گذشتہ اکابر صحیح طور پر عقائد سے آشنا نہ تھے اور نہ مکمل طور پر ان کے دلائل سے آگاہ تھے۔ امام ابن تیمیہؒ اس ضمن میں فرماتے ہیں: ''ان لوگوں کا قول ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنے اوپر نازل شدہ آیات کے معنی و مفہوم سے

آشنا نہ تھے۔ اسی طرح صحابہ کرام کی بھی یہی حالت تھی۔ اس سے بڑھ کر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ آپ نے صفات باری تعالیٰ سے متعلق جو احادیث بیان فرمائیں آپ ان کا مفہوم نہیں سمجھتے تھے گویا آپ اپنے کلام کے مفہوم سے بھی واقف نہ تھے"۔ (۱۱۳)

شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی تصریحات سے یہ حقیقت نکھر کر سامنے آتی ہے کہ سلفی المشرب لوگوں کے نزدیک عقائد و احکام اور ہر وہ بات جو اجمالاً و تفصیلاً اعتقاداً و استدلال ان سے وابستہ ہو اس کی معرفت قرآن کریم سے حاصل کی جاسکتی ہے اور یا حدیث سے جو قرآن کی شارح و ترجمان ہے۔ قرآن میں جو بات مذکور ہو اور حدیث سے اس کی جو وضاحت ہوتی ہو وہ مقبول اور ناقابل تردید ہے۔ جو شخص اسے ترک کرتا ہے وہ اسلام کا جوا اپنی گردن سے اتار پھینکتا ہے۔ عقل قرآن مجید کی تفسیر و تاویل یا تخریج احکام میں حاکم قرار نہیں دی جاسکتی۔ اس کی ضرورت صرف اسی حد تک ہوتی ہے جس کی عبارت متقاضی ہو اور اخبار و آثار سے جس کی تائید ہوتی ہو عقل کو جو غلبہ حاصل ہے وہ صرف تصدیق و اذعان عقل و نقل کا ربط بیان کرنے اور دونوں میں اظہار تطابق و توافق کی بناء پر ہے۔ خلاصہ یہ کہ عقل، شرعی دلائل کی شاہد ہوسکتی ہے مگر ان پر حاکم نہیں بن سکتی۔ عقل سے تائید و توثیق تو ہوسکتی ہے مگر شرعی احکام کو ترک نہیں کیا جاسکتا۔ عقل سے قرآنی دلائل کی تشریح و توضیح کا کام بھی لیا جاسکتا ہے۔ ابن تیمیہ کا مسلک و منہاج اس سے واضح ہوتا ہے کہ عقل، نقل کے پیچھے پیچھے چلتی اور اس کو تائید و تقویت بخشتی ہے۔ براہ راست عقل سے استدلال نہیں کرسکتے۔ البتہ نصوص کے معانی و مفاہیم میں ربط و تعلق پیدا کیا جاسکتا ہے۔ آپ کے مخصوص مسائل یہ تھے جن کے درس و مطالعہ میں وہ مشغول رہتے تھے۔ مسئلہ توحید، صفات باری تعالیٰ، افعال العباد کا مسئلہ، قرآن کا مخلوق یا غیر مخلوق ہونا، موہم تشبیہ آیات کی تاویل و توجیہہ۔ تفصیلات تو اگلے ابواب میں آئیں گی۔ یہاں صرف اشارات پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

مسئلہ توحید

اس مسئلہ کی تفصیلات اور دیگر کلامی مسائل پر گفتگو کیلئے پانچواں باب وقف ہے۔ ابن تیمیہ کی رائے میں مسئلہ توحید اساس ہے۔ یہ بات حق ہے جس میں شک و شبہ کی کوئی مجال نہیں۔ سلفیہ مسئلہ توحید کی جو تشریح کرتے ہیں وہ جمہور اہل اسلام کے نقطہ نظر سے ہم آہنگ ہے۔ مگر وہ چند امور کو منافی توحید سمجھتے ہیں۔ جو جمہور مسلمانوں کے نزدیک توحید سے متعارض و متصادم نہیں۔ فوت شدگان سے توسل کرنا وحدانیت خداوندی کے منافی ہے۔ روضہ نبوی ﷺ کے روبرو ہو کر اس کی زیارت کرنا توحید کے خلاف ہے۔ روضہ نبوی کے ارد گرد دینی شعائر و احکام (مثلاً طواف) کا بجالانا توحید کے منافی ہے۔ کسی نبی یا ولی کی قبر کے اوپر خدا سے دعا مانگنا خلاف توحید ہے۔ سلف صالحین کا مذہب یہی تھا۔ اس کی خلاف ورزی کرنے والے بدعات کے مرتکب اور توحید کے مخالف ہیں۔ جمہور علمائے اسلام کے نزدیک توحید کی تین شاخیں ہیں: وحدت ذات و صفات، وحدت خلق و تکوین، وحدت معبود وحدت ذات و صفات اور اس میں اختلاف جمہور اہل اسلام اللہ تعالیٰ کو واحد اور یگانہ سمجھتے ہیں جس کا کوئی نظیر و مثیل نہیں۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿لیس کمثلہ شئی وھو السمیع البصیر﴾

---

(۱۱۳) ابن تیمیۃ، معارج الوصول /۱۸۶-۱۸۷

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں: توحید تنزیہ تشبیہ اور تجسیم کے الفاظ متکلمین کی مختلف اصطلاحات کی بناء پر مشترک المعنی ہیں۔ ہر فرقہ ان سے جو مفہوم اخذ کرتا ہے وہ دوسروں کے نزدیک معتبر نہیں بلکہ وہ اور معنی مراد لیتے ہیں۔ معتزلہ کی رائے توحید وتنزیہ کا مفہوم جمیع صفات کی نفی ہے۔ تجسیم وتشبیہ سے وہ بعض صفات کا اثبات مراد لیتے ہیں۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ خدا دیکھتا یا بولتا ہے وہ معتزلہ کے نزدیک تجسیم کا قائل ہے۔ متکلمین کے متعدد فرقہ پرست توحید وتنزیہہ سے صفات خبریہ کی نفی مراد لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک تجسیم وتشبیہ کا مقصد صفات خبریہ یا بعض صفات خبریہ کا اثبات ہے۔ فلاسفہ توحید سے وہی مراد لیتے ہیں جو معتزلہ نے لیا۔ البتہ اتنا اضافہ کرتے ہیں کہ خدا کی صفات یا سلبی ہوتی ہیں یا اضافی یا دونوں سے مرکب۔ صفات سلبیہ سے مراد صفت قدامت وبقا کے مخالف صفات ہیں کیونکہ ان کے معنی یہ ہیں کہ خدا کی نہ ابتداء ہیں نہ انتہا۔ صفات اضافیہ سے "رب العالمین" "خالق السموات والارض فاطر السموات والارض وغیرہ مراد ہیں۔ صفات مرکبہ وہ صفات ہیں جو حوادث کے خلاف ہوں۔ ان معانی میں علماء کے اختلاف کا یہ مطلب نہیں کہ دوسرے فریق کی تکفیر کی جائے۔ اس لئے کہ یہ اختلاف حقیقی نہیں بلکہ نظری قسم کا ہے۔ سلفیہ اپنے مخالفین کی تکفیر نہیں کرتے بلکہ ان کو اہل زیغ قرار دیتے ہیں۔ سلفیہ کے نزدیک فلاسفہ معتزلہ اور صوفیہ جو اتحاد وفنا فی الذات کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ سب اہل زیغ میں سے ہیں۔

ابن تیمیہؒ واشاعرہ

جب ابن تیمیہ کے بیان کے مطابق سلفیہ کی نگاہ میں متذکرہ الصدر قسم کے لوگ کج رو اور جادہ مستقیم سے بھٹکے ہوئے ہیں تو اب سوال یہ ہے کہ ان کے نزدیک صائب الرائے کون ہے جس کے طرز فکر ونظر میں کوئی پیچیدگی نہیں؟ امام ابن تیمیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ سلف صالحین ان تمام اسماء صفات اور اخبار واحوال کا اثبات کرتے ہیں۔ جو کتاب وسنت میں مذکور ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کی یہ صفات قرآن میں مذکور ہیں۔ اللہ لاالہ الاھو الحی القیوم پوری سورۃ اخلاص صفات الٰہی پر مشتمل ہے۔ نیز فرمایا:

"وھو العلیم الحکیم. ھو السمیع البصیر". ھو العزیز الحکیم". ھو العلیم القدیر". ھو الغفور الرحیم. ھو الغفور الرحیم". ھو الغفور الودود". "ذوالعرش المجید". "فعال لما یرید". "ھو الاول والاخر والظاھر والباطن وھو بکل شئی علیم". ھو الذی خلق السموات والارض فی ستة ایام".

اسی طرح اور بہت سی آیات ہیں (۱۱۴)

کتاب وسنت میں ذات باری تعالیٰ کے جو اوصاف وشئون بیان ہوئے ہیں، امام اور سلفیہ ان سب کا اثبات کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ غضب ومحبت سخط ورضا اور کلام، بادلوں کے سایہ میں اترنے اور استقرار علی العرش کو خدا کے لئے ثابت کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ خدا کے یہ اوصاف مخلوقات جیسے نہیں سمجھتے خدا کا ہاتھ اس کا چہرہ اس کا نزول، مخلوقات کی مشابہات سے پاک

---

(۱۱٤) ابن تیمیه، تفسیر سورة اخلاص /۲۸٦، نقض المنطق /۲۰٦

ہے۔سلف صالح کا منہج ومسلک یہی تھا۔شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اس کی توضیح فرماتے ہیں:''جادہ مستقیم وہی ہے جس پر آئمہ ہدایت گامزن تھے اور وہ یہ ہے کہ خدا کی وہی صفات ذکر کی جائیں جو کتاب وسنت میں وارد ہوئی ہیں۔نہ کتاب وسنت سے تجاوز کیا جائے اور نہ گذشتہ اہل علم کی پیروی کا دامن ہاتھ سے چھوٹنے پائے۔کتاب وسنت سے جو معانی بھی مستفاد ہوں ان کا اتباع کیا جائے اور شکوک وشبہات کے پیش نظر ان کو ترک نہ کیا جائے۔اسلئے کہ ان سے صرف نظر کرنا تحریف کلمات میں داخل ہے اور ان لوگوں کا شیوہ ہے جو آیات الٰہی کو سن کر بہرے اندھے بن جاتے ہیں۔قرآن میں غور وفکر کرنے کو کسی قیمت پر نظر انداز نہ کیا جائے۔ورنہ ہم بھی ان لوگوں کے زمرے میں شامل ہوں گے جن کی مذمت میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿لایعلمون لکتب الامانی﴾

''انہیں تو صرف اپنی خواہشات سے واسطہ ہے وہ کتاب سے آشنا نہیں ہیں''(البقرۃ:۷۸)امام ابن تیمیہؒ کے اس اقتباس سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ سلفیہ بلا کیف خدا کے لئے چہرہ اور ہاتھ کا اثبات کرتے ہیں۔اسی طرح وہ فوقیت نزول اور دیگر ظواہر نصوص پر ایمان لاتے ہیں اور ان کو ظواہر مجازی کے طور سے نہیں بلکہ ظواہر حرفی کی حد تک تسلیم کرتے ہیں۔

ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ اس طرز فکر کو نہ تجسیم سے تعبیر کیا جا سکتا ہے نہ تعطیل سے۔ابن تیمیہ فرماتے ہیں:''سلف صالحین کا مذہب تعطیل وتمثیل کے بین بین ہے۔نہ وہ صفات باری کو صفات مخلوق کے مشابہ قرار دیتے ہیں اور نہ اس کی ذات کو ذات مخلوقات کے مماثل ٹھہراتے ہیں۔خداوند کریم نے اپنی جو صفت بیان فرمائی یا اس کے رسول ﷺ نے اس کی تعریف وتوصیف میں جو کچھ کہا وہ اس کی نفی نہیں کرتے کیونکہ اس سے خدا کے اسماء حسنیٰ اور صفات الٰہیہ کا بیکار ہونا لازم آتا ہے۔اسی کا نام تحریف کلمات اور الحاد فی اسماء اللہ ہے۔تعطیل وتمثیل کا عقیدہ رکھنے والے دونوں گروہوں میں سے ہر ایک درحقیقت تعطیل وتمثیل کو یکجا کرنے کا مرتکب ہوتا ہے''۔امام ابن تیمیہؒ اس کی تائید مزید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بھی متصف ہیں اور وہ فوق(اوپر)تحت(نیچے)بھی آتے جاتے ہیں۔مگر ہم اس کی کیفیت نہیں بیان کر سکتے۔کتاب خداوندی سنت رسول ﷺ وصحابہ وتابعین سلف صالحین اور آئمہ متقدمین کسی سے ایک حرف بھی اس کے خلاف منقول نہیں۔نہ نصاً نہ ظاہراً ان میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں نہیں عرش میں نہیں۔وہ ہر جگہ ہے اور جمیع ازمنہ وامکنہ اس کے لئے مساوی ہیں۔اسی طرح کوئی بھی اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ وہ نہ عالم ارضی میں داخل ہے نہ خارج نہ متصل ہے نہ منفصل نیز یہ کہ اس کی جانب انگلی سے اشارہ نہیں کیا جا سکتا۔وغیرہ ذالک۔ (۱۱۵)

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی تصریحات کا جائزہ

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی تصریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب وسنت میں ذات باری تعالیٰ کے متعلق جو کچھ بھی مذکور ہے مثلاً فوق(اوپر)تحت(نیچے)استوی علی العرش یا اس کا چہرہ اور ہاتھ خدا کی محبت وبغض اسے بلا تاویل جوں کا توں حرف بحرف مان لیا جائے۔یہاں پہنچ کر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا سلف کا نقطۂ نظر یہی تھا؟کہا جا سکتا ہے کہ حنابلہ نے چوتھی صدی ہجری میں بعینہ انہیں خیالات کا اظہار کیا تھا اور انہیں سلف کی جانب منسوب کیا۔علماء ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور کہا کہ اس سے خدا کی تجسیم وتشبیہ(خدا کا مخلوقات کی طرح جسم دار ہونا)لازم آتی ہے۔وجہ لزوم یہ ہے کہ خدا کی جانب حسی اشارہ کیا جا سکتا ہے تو وہ ضرور مجسم

---

(۱۱۵) ابن تیمیہ،الحمویۃ الکبریٰ فی مجموعۃ الرسائل/۴۱۹

ہو گا۔ حنابلہ کے انہی نظریات کی بناء پر مشہور حنبلی فقیہ وخطیب ابن جوزی ان کی مخالفت پر تل گئے۔ انہوں نے کہا امام احمد بن حنبل یہ افکار وآراء نہیں رکھتے تھے۔ ابن جوزیؒ کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے: اپنے اصحاب میں سے بعض کو دیکھا کہ وہ علم الاصول پر رائے زنی کرتے وقت غلط بیانی سے کام لیتے ہیں۔ انہوں نے بعض ایسی کتب تصنیف کیں جن سے اپنے مسلک کو ہی بدنام کردیا۔ ان کی سطحیت کا یہ عالم ہے کہ عوام بے علم ہوتے ہیں۔ وہ صفات الٰہی کو محسوسات کے قبیل سے شمار کرتے ہیں۔ وہ یہاں تک کہہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو اپنی شکل وصورت کے مطابق پیدا کیا۔ وہ خدا کے لئے چہرہ، منہ جبڑے دانت، ہاتھ، انگلیاں، ہتھیلی، چھوٹی انگلی، انگوٹھا، سینہ، ران، پنڈلیاں، دونوں پاؤں وغیرہ اعضاء کا اثبات کرتے ہیں کہتے ہیں کہ سر کے متعلق ہمیں کچھ معلوم نہیں۔ وہ خدا کے اسماء وصفات کو ظاہر پر محمول کرتے اور ان کو صفات کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ جو بدعت ہے۔ اس کی نہ کوئی نقلی دلیل ہے نہ عقلی، وہ ایسی نصوص کی طرف مطلقاً توجہ نہیں دیتے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ صفات کے ظاہری معانی کو چھوڑ کر ان سے ایسا مفہوم اخذ کرنا چاہئے جو ذات باری کے شان شایان ہو وہ ایسے دلائل کو بھی نظر انداز کر دیتے ہیں۔ جن سے مستفادہ ہوتا ہے کہ صفات حدوث کو معتبر نہیں سمجھنا چاہئے۔ وہ اسماء الٰہی کو صفات فعل کہنے ہی پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ ان کو صفات ذات بھی قرار دیتے ہیں۔ مزید برآں ان کو صفات کہہ کر وہ ان کی لغوی توجیہہ نہیں کرتے مثلاً ''ید'' سے نعمت وقدرت مراد لی جائے یا خدا کے مجئی واتیان (آنا) سے اس کا لطف وکرم اور اور ''ساق'' سے پنڈلی اور اس کی شدت مراد لی جائے۔ بخلاف ازیں وہ ان کا ظاہری مفہوم مراد لیتے ہیں جو صفات انسانی میں سے ہے۔ اصل قاعدہ یہ ہے کہ امکانی حد تک کسی لفظ کا حقیقی مفہوم مراد لینا چاہئے اگر کوئی دلیل صارف موجود نہ ہو تو مجازی معنی پر محمول کیا جائے۔ اس پر طرہ یہ کہ اپنی جانب تشبیہہ کی نسبت بھی انہیں گوارہ نہیں بلکہ اپنے آپ کو اہل سنت قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ ان کے اقوال وافکار صراحتاً مسلک تشبیہہ کے آئینہ دار ہیں۔ عوام کالانعام بھی ان کی پیروی کا دم بھرنے لگے۔ میں نے تابع ومتبوع دونوں کو سمجھانے کی کوشش کی اور ان سے یوں مخاطب ہوا۔

> ''اے میرے رفقاء کرام! آپ اصحاب نقل اور سلف صالحین کے اتباع میں سے ہیں۔ آپ کے امام اکبر امام احمد بن حنبل تھے جو کوڑوں کے سایہ تلے بھی یہ کہنے سے گریز نہ کرتے کہ میں صرف وہی بات کہوں گا جو خدا اور رسول ﷺ نے کہی۔'' امام احمد کے مذہب ومسلک میں افتراء پردازی کو چھوڑ دیجئے۔ احادیث نبوی کو تم ظاہر پر محمول کرتے ہو۔ جہاں ''قدم'' کا ذکر آیا ہے تم اس سے پاؤں مراد لیتے ہو۔ استواء علی العرش سے جو شخص ظاہر مفہوم مراد لیتا ہے وہ خدا کو محسوس ومجسم تسلیم کرتا ہے۔ یاد رکھئے! عقل کا دامن ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے۔ ہم نے اسی سے خدا کو پہچانا اور اس کی قدامت کا اقرار کیا۔ اگر تم یہ کہو'' کہ ہم احادیث نبویہ کو پڑھتے اور خاموش رہتے ہیں'' تو کسی کو تم پر مجال تنقید نہ ہو۔ تمہارے رویہ کا قابل مذمت پہلو یہ ہے کہ تم احادیث کو ظاہر پر محمول کرتے ہو۔ خدایا اس سلفی المشرب شخص (امام احمد) کے مسلک میں وہ باتیں داخل نہ کیجئے جو انہوں نے نہیں کیں۔ (۱۱۶)

---

(۱۱۶) ابن جوزی، دفع شبہ التشبیہ ۳۲۸/

ابن الجوزیؒ نے اقوال حنابلہ کے ابطال میں شرح وبسط سے کام لیا ہے۔ ابن جوزیؒ نے جن اقوال کی تردید پر قلم اٹھایا ان کے قائل مشہور حنبلی فقیہ قاضی ابویعلی المتوفی (م ۴۵۷ھ) ہیں قاضی موصوف اس دور میں شدید نقد و جرح کا نشانہ بنے ہوئے تھے۔ یہاں تک کہ بعض حنابلہ کو کہنا پڑا:

وقدشان ابویعلی الحنابلہ شینالا ایغسلہ ماء البحار.

ابو یعلی نے حنابلہ کو اس قدر داغدار کر دیا کہ سمندروں کا پانی بھی ان دھبوں کو دور نہیں کر سکتا''۔ فقیہ ابن زاغونی حنبلی المتوفی ۵۲۷ھ سے بھی قاضی ابویعلی کے بارے میں اس قسم کا قول منقول ہے۔

بعض حنابلہ کا قول ہے:

''ان فی قولہ غرائب التشبیہ مایحارفیہ النبیہ'' (۱۱۷)

یعنی ابویعلی کے اقوال میں تشبیہ وتجسیم کے اس قدر نوادر پائے جاتے ہیں کہ ایک دانش مند آدمی دیکھ کر حیران رہ جاتا ہے۔ انہی وجوہات کی بناء پر چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں حنابلہ نے ان رجحانات کو نفرت وحقارت کی نگاہ سے دیکھا۔ اسی وجہ سے حنبلی مسلک نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ جب ابن تیمیہ کا دور آیا تو آپ نے اس کی نشر واشاعت میں بڑی جرأت وشجاعت کا ثبوت دیا۔ مزید برآں ان افکار کے صلہ میں ابن تیمیہ کی مظلومی سے مسلک حنبلی کو چار چاند لگ گئے۔ جور وتشدد کا یہ خاصہ ہے کہ اس سے عقائد وآراء کو مزید تقویت حاصل ہوتی ہے۔ ابن تیمیہ کے عصر وعہد میں بھی یوں ہی ہوا۔ جب آپ جور وتشدد کی آماجگاہ بنے تو آپ کے اقوال وآثار کو بھی بڑی قبولیت حاصل ہوئی اور وہ بلاد وامصار میں ہر طرف پھیل گئے۔

یہ اقتباسات اس امر کے آئینہ دار ہیں کہ ان نظریات کو مسلک سلف قرار دینا محل فکر وتامل ہے۔ ہم ابن جوزی کا تبصرہ قبل ازیں نقل کر چکے ہیں۔ یہ نقد وجرح انہوں نے اس وقت کی جب یہ عقائد ان کے زمانہ میں ہر طرف پھیل گئے۔ ہم لغوی اعتبار سے بھی ان نظریات کو جانچنا پرکھنا چاہتے ہیں۔ قرآن کریم میں وارد ہے۔ ید اللہ، فوق ایدیھم اور وجہ اللہ۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان آیات میں ''ید'' اور ''وجہ'' سے ظاہری اعضاء مراد ہیں یا کچھ اور امور ومعانی؟ ہمارے خیال میں ''ید'' قوت ونعمت اور ''وجہ'' سے ذات مراد لینا درست ہے۔ اسی طرح خدا تعالیٰ کے آسمان اول پر نازل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آسمان کا محاسبہ قریب آتا جاتا ہے یا یہ کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے قریب آ جاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لغت عرب نہ ان معانی کی متحمل ہے اور الفاظ ان معانی کو قبول کر سکتے ہیں۔ اکثر علماء کلام اور فقہائے عظام نے ان الفاظ سے متذکرۃ الصدر معانی مراد لئے ہیں۔ بلاشبہ یہ معانی ان حرفی ولفظی مفاہیم کی نسبت اولیٰ وافضل ہیں جن کی کیفیت سے بھی کوئی شخص آشنا نہیں۔ مثلاً سلفیہ کا کہنا ہے کہ خدا کا ہاتھ ہے۔ جو مخلوقات کی طرح کا نہیں اور ہم اس کی کیفیت سے بھی واقف نہیں۔ اسی طرح ان کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ آسمان اول پر اترتا ہے، مگر ہم اس کی کیفیت نزول سے آگاہ نہیں۔ یہ طرز فکر مجہولات کا لامتناہی سلسلہ ہے جو بے معنی ہے۔ اگر ان الفاظ سے وہ معانی مراد لئے جائیں جو لغت کے اعتبار سے قابل قبول ہیں اور اس سے اجنبی نہیں تو ہم ایسے معانی قریبہ تک پہنچ جاتے ہیں جن سے خدا کا عیوب ونقائص سے مبرا ہونا ثابت ہوتا ہے اور مجہولات سے بھی واسطہ نہیں پڑتا۔

---

(۱۱۷) مذاہب اسلامی /۲۲۸

ان نظریات کی روشنی میں ابن تیمیہ اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ ان امور کی کیفیت کو خدا کے سپرد کرنا مبنی برصحت وسلامت ہے۔ سلف صالحین یہی نظریہ رکھتے تھے نظر بریں ابن تیمیہؒ الفاظ کو لے کر ان کے ظاہری حرفی معانی پر محمول کرتے ہیں اور اس کے دوش بدوش کہتے ہیں کہ یہ صفات خداوندی حوادث کے مماثل نہیں۔ بعد ازاں ان کی کیفیت خدا کو تفویض کر دیتے ہیں اور ان کی تفسیر و تاویل سے گریز کرتے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ ان صفات و امور کی تشریح کے درپے ہونا کجروی کی علامت ہے۔ امام ابن تیمیہؒ کا اعتماد قرآن کریم کی اس آیت پر ہے۔

﴿فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویله﴾

جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ فتنہ اور تاویل تلاش کرنے کے لئے متشابہات کی پیروی کرتے ہیں۔ (آل عمران: ۷)۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ان آیات کی توضیح بھی ہو جاتی ہے اور ان کی کیفیت کو خدا کے سپرد کر دیا جاتا ہے گویا یہ طرز تفسیر ''ایک پنتھ دو کاج'' کا مصداق ہے۔ ابن تیمیہ آیات کی ظاہری تفسیر کر کے خدا کو مماثلت سے منزہ قرار دیتے اور کیف و وصف کا علم خدا کو تفویض کر دیتے ہیں۔ ان کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ صحابہ کرام ان آیات متشابہات کی تاویل و تفسیر سے آگاہ تھے اور ان کی کیفیت و حقیقت جاننے کے درپے نہ ہوتے تھے۔ جس طرح وہ ذات خداوندی کی کنہ تک پہنچنے کے متلاشی نہ تھے۔ یہ ہے امام ابن تیمیہ کی رائے میں مسلک سلف۔ مگر امام غزالیؒ اس کے خلاف ہیں۔ وہ اپنی کتاب "الجام العوام عن الکلام" میں فرماتے ہیں کہ کتاب و سنت میں اس قسم کے جو الفاظ مذکور ہیں ان کے ظاہری معنی بھی ہیں جو باری تعالیٰ کی نسبت محال ہیں اور مشہور مجازات مطالب بھی ہیں جن سے ایک عربی نژاد شخص تاویل کے بغیر ہی آشنا ہوتا ہے اور نہ اسے ان کی تفسیر کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں:

> ''تقدیس کا مفہوم یہ ہے کہ جب کوئی خدا کے ہاتھ یا انگلی کا ذکر سنے یا آنحضورﷺ کی یہ حدیث گوش گزار کرے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ہاتھ سے حضرت آدم علیہ السلام کا خمیر گوندھا'' ''یا یہ کہ مومن کا دل خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے''

تو اسے اچھی طرح معلوم ہو کہ ایسے الفاظ کا اطلاق دو قسم کے معانی پر کیا جاتا ہے۔ اصل وضع کے اعتبار سے ہاتھ اور انگلی کا اطلاق اس عضو پر ہوتا ہے جو گوشت پوست ہڈی اور رگ و ریشہ سے مرکب ہو۔ گوشت ہڈی اور اعصاب کا ایک مخصوص جسم ہوتا ہے اور چند منفرد صفات ہوتی ہیں۔ جسم کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو طول و عرض اور عمق رکھتی ہے۔ جسم کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ جب تک وہ ایک جگہ میں حال ہو اس کو الگ کئے بغیر دوسری چیز کی جگہ نہیں لے سکتی۔ لفظ ''ید'' ہاتھ بعض دفعہ مجازاً ایسی چیز پر بولا جاتا ہے جو جسم دار نہیں ہوتی مثلاً عربی میں کہتے ہیں: البلد فی ید الامیر ''شہر امیر کے ہاتھ میں ہے''۔ اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ امیر شہر پر قابض ہے۔ یہ فقرہ اس صورت میں بھی بولا جا سکتا ہے۔

جب امیر مقطوع الید ہو اور سرے سے ہاتھ ہی غائب ہو۔ بنا بریں ہر عالم و عامی کے لئے یہ بات جاننا ضروری ہے کہ آنحضورﷺ کی مراد ید سے وہ ہاتھ ہرگز نہ تھا جو گوشت پوست اور ہڈی سے مرکب ہوتا ہے کیونکہ خدا کے حق میں یہ محال ہے اور وہ اس سے منزہ ہے۔ اگر انسان کے دل میں کبھی یہ خیال آئے کہ ذات باری تعالیٰ اعضاء سے مرکب ہے تو اسے بتوں کا پجاری

قرار دیا جائے گا۔ اس لئے کہ جب خدا کا جسم ہوا اور جسم مخلوق ہوتا ہے اور مخلوقات کی عبادت کفر ہے۔ بتوں کی پرستش کو اسی لئے موجب کفر قرار دیا گیا تھا کہ وہ مخلوق ہوتے ہیں۔ حجۃ الاسلام امام غزالیؒ کا یہ بیان اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ وہ ان سے مشہور مجازی معانی مراد لیتے ہیں جو عام وخاص میں معروف چلے آتے تھے۔ بلاشبہ علمائے سلف جو حقیقی ومجازی معانی کے رمزدان تھے وہ ان الفاظ کو بول کر مجازی معنی مراد لیا کرتے تھے۔ ذرا سوچئے کسی شخص کے ذہن میں یہ بات سماسکتی ہے کہ جب صحابہ کرامؓ نے صلح حدیبیہ کے موقع پر ببول کے درخت کے نیچے آنحضورﷺ کی بیعت کی اور یہ آیت سنی:

﴿ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللّٰہ ید اللّٰہ فوق ایدیھم﴾ (الفتح: ۱۰)

''جو لوگ آپ کی بیعت کرتے ہیں وہ خدا کی بیعت کرتے ہیں۔ ان کے ہاتھوں پر خدا کا ہاتھ ہے''

تو کسی کے ذہن میں یہ خیال گزرا ہو کہ ''ید'' سے مراد خدا کا ہاتھ ہے جو انسانی ہاتھ کے مماثل نہیں نیز یہ کہ اس سے خدا کا غلبہ وقدرت مراد نہیں۔ بخلاف ازیں سب صحابہ اس سے قدرت خداوندی اور اس کا غلبہ ہی سمجھے تھے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں بطریق زجر یہ وعید فرمائی تھی کہ جو شخص بیعت شکنی کا مرتکب ہوگا اس کا وبال اسی پر ہوگا۔ (یہ وعید اس حقیقت کو آشکار کرتی ہے کہ ید سے ہاتھ نہیں بلکہ قدرت ربانی مقصود ہے)۔ انہی دلائل کی روشنی میں ہمارے نزدیک امام ترمذی محدث ابن جوزی اور امام غزالیؒ کا نظریہ رائج ہے۔ نیز یہ بھی ثابت ہوا کہ صحابہ جہاں الفاظ کا حقیقی معنی مراد لیتے تھے۔ وہاں تعذر حقیقت کی صورت میں ان سے وہ مجازی معانی مراد لیتے جو لوگوں میں عام طور سے معروف ہوتے تھے۔ تفصیلات مستقل باب میں مذکور ہیں۔

خلاصۂ کلام

یہ کہ آپ نے کتاب وسنت اقوال سلف کی برتری ہر فن کے مقابلہ میں پیش کی جو فرقہ شریعت سے دور رہے۔ دلائل عقلی ونقلی سے ان کی وضاحت کی ہے۔ پھر آپ کے کلام میں شریعت سے کہیں تضاد نہیں۔ یہ بات مقابلہ میں دلائل سے پیش کی گئی ہے کہ آپ شریعت وکتاب وسنت کے مطابق علم کلام کے قائل، داعی اور ماہر ہیں۔ اس کے خلاف علم کلام کے منکر ہیں۔ ان کتب سے فکر ونظر کے بہت سے گوشے روشن ہوئے۔ آپ کے چھوڑے ہوئے علمی نقوش بہت زیادہ ہیں۔ میں سمجھتا ہوں، اس کے لئے باقاعدہ ایک ادارے کی ضرورت ہے۔ اکیلے ایک انسان کے بس کی بات نہیں کہیں آپ مفسر قرآن نظر آتے ہیں۔ کہیں مفتی کبھی فلسفۂ کلام منطق پر نقد جرح کرتے ہیں اور کبھی صفات سے تعلق اپنے خاص نقطۂ نگاہ کا اظہار کرتے ہیں۔ آنحضورﷺ کی شان میں ایک عیسائی گستاخی کرتا ہے تو آپ مضبوط دلائل سے اس کی خوب خبر لیتے ہیں جس کے بعد شیخ الحنابلہ کا جانشین قرار دیا جاتا ہے آپؒ تاتاریوں اور شیعوں کے خلاف جہاد میں معروف ہو جاتے ہیں۔ جہاد کی تلقین کے ساتھ تاتاریوں پر بددعا کرتے ہیں جو قبول ہوئی اور دوسروں کو جہاد کی ترغیب دیتے ہیں۔ ہزاروں افراد جوش وجذبہ سے جہاد کے لیے تیار کیے جاتے ہیں۔ نحو میں ابن سینا کی اسی غلطیاں نکالتے اور شرک و بدعت کے رد میں بھرپور کوشش کرتے ہیں اس کے بعد اصلاح عوام کے لئے جدوجہد میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ اسی سلسلہ میں فقراء رفاعیہ کے ساتھ مناظرہ کرتے ہیں۔ فتنہ عقائد برپا ہوتا ہے لیکن آپ اس کو ختم کرنے میں علمی میدان میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ باری تعالیٰ کی صفات ذاتی وفعلی پر ٹھیک ٹھیک بحث کرتے ہیں۔ قرآن مجید کے غیر مخلوق ہونے پر امام احمد بن حنبل کی تائید وتصدیق کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے، عرش پر ہیں اور قرآن مجید میں مذکور بعض اعضاء باری کا ٹھیک ٹھیک محمل بیان فرماتے ہیں اور

اس کے ساتھ مماثلت کی نفی بھی ثابت کرتے ہیں۔ جہمیہ اور معتزلہ سے ٹکر ہوتی ہے اشاعرہ کے سامنے صحیح موقف بیان کرتے ہیں۔ تجسیم کے الزام کی تردید کرتے ہیں اس سلسلہ میں حریفوں کو تین سال کی مہلت دیتے ہیں۔ حشویہ کے سامنے امام اپنی تحقیقات پیش کرتے ہیں۔ عقل ونقل میں کس کو ترجیح حاصل ہے اور ان میں موافقت کیسے پیدا ہو سکتی ہے۔ درء تعارض العقل والنقل میں وضاحت پیش کرتے ہیں۔ مسئلہ وحدۃ الوجود کے بارے غلطیوں کو واضح کرتے ہیں۔ اس کے نتیجہ میں من گھڑت تصوف کی تردید کرتے ہیں یہودیت، نصرانیت پر خوب تنقید کرتے ہیں۔ فقہی اجتہادات کو میدان میں لاتے ہیں۔ علوم عقلیہ یونانیہ کا علمی محاسبہ کرتے ہیں۔ شخصیت پرستی کا طلسم توڑتے ہیں۔ ۷۲۸ھ میں دنیا سے رخصت ہو جاتے ہیں اور اپنے پیچھے ایک زندہ تحریک چھوڑ کر جاتے ہیں۔ وفات کے بعد سیکڑوں علمی کتب اور گرامی قدر علماء عصر جیسے ابن دقیق العید شیخ صفی الدین ہندی قاضی کمال الدین، علاؤ الدین قونوی علامہ مزی برزالی اور علامہ ذہبیؒ جیسے حضرات نے قصائد کہے اور خراج عقیدت پیش کیا۔ اس کے ساتھ اپنے پیچھے بہترین شاگردوں کی ایک جماعت چھوڑ کر جاتے ہیں۔ جنہوں نے ان کی برپا کردہ تحریک میں جان ڈالے رکھی اور اب تک یہ تحریک موجود ہے۔ شاگردوں میں حافظ ابن قیم، حافظ ابن کثیر، حافظ ابن الہادی ابن الوردی، شیخ بدرالدین شیخ نورالدین احمد بن فضل اللہ احمد بن قدامہ، امین الدین الوانی وغیرہ شامل ہیں۔ اس طرح آپ کے ذریعہ فکر اسلامی کا احیاء ہوا۔

باب سوم

صفاتِ باری تعالیٰ اور امام ابنِ تیمیہؒ کا موقف

فصل اول

صفاتِ باری تعالیٰ اور امام ابن تیمیہؒ کا موقف

فصل دوم

صفات سے متعلق ایک تحقیقی جائزہ اور مسئلہ خلق قرآن

فصل اول

صفات باری تعالیٰ اور امام ابن تیمیہؒ کا موقف

تمہید

اللہ تعالیٰ کی صفات اولاً دو طرح کی ہیں، (۱) سلبی تنزیہی، (۲) ثبوتی اور کمالی۔ سلبی صفات سے اللہ تعالیٰ پاک ہیں، مثلاً جسم جوہر، عرض محتاج، مجبور، عاجز، بہرہ، اندھا وغیرہ۔ ان تمام سے اللہ تعالیٰ پاک ہیں اور صفات ثبوتی وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں پائی جاتی ہیں، جیسے پیدا کرنا، زندہ کرنا، جاننا، سننا، دیکھنا اور کلام کرنا وغیرہ۔ صفات ثبوتی بھی دو طرح کی ہیں ذاتی و فعلی۔ ذاتی جن کا ذات الٰہی سے جدا ہونا محال ہے اور صفات فعلی صفات ذاتی کے آثار ہیں۔ صفات ذاتی آٹھ ہیں۔ حیات قدرت سمع بصر ارادہ، تکوین وغیرہ اور صفات فعلی تخلیق، ترزیق، انشا، ابداء، احیاء، اماتت، ربوبیت، مغفرت وغیرہ ہیں۔

صفات ذاتی و فعلی اللہ تعالیٰ کی صفات قدیم، ازلی ہیں۔ مگر صفات فعلیہ کا ظہور عالم کے پیدا کرنے کے بعد ہوا۔ اللہ کی صفات، صفات مخلوق سے مغائر و مخالف ہیں کوئی مناسبت و مشابہت نہیں رکھتیں۔ اللہ جانتے ہیں مگر مخلوق کے جاننے کی طرح نہیں۔ اس کی قدرت مخلوق کی قدرت سے مشابہہ نہیں وعلیٰ ھذا القیاس اللہ کا کلام، سمع، بصر وغیرہ مخلوق کی طرح نہیں۔ البتہ قرآن وسنت میں ایسی صفتیں بیان ہوئی ہیں جو لفظی اعتبار سے مخلوق کی صفتوں کے مشابہ ہیں۔ ان کو صفات متشابہات کہتے ہیں۔ جن پر بلا تشبیہ و تمثیل ایمان لانا ضروری ہے۔ نہ ان کا انکار کیا جائے نہ ان میں تاویل کی جائے۔ ان کی کیفیت کوئی بیان نہیں کر سکتا۔ ان کا ادراک نہیں کر سکتا۔ جس طرح اللہ کی ذات کی کنہہ اور حقیقت کو نہیں سمجھا جا سکتا اسی طرح اس کی تمام صفات انسانی سمجھ سے بالاتر ہیں۔ اللہ کے لئے بلا کیف و تشبیہ و تمثیل ید، وجہ، عین، کف، قبضہ، اصابع، قدم، نفس، ساق، ضحک، نزول، اتیان، قرب، فرح، غضب، حیاء، استہزاء وغیرہ ماننا ضروری ہیں جسطرح اس کی ذات کے لائق ہیں اسی طرح ایمان لانا ضروری ہے۔ امام ابن تیمیہ نے اس سلسلے میں دو فرقوں کی بالخصوص نشاندہی فرمائی ہے یعنی فرقۂ معتزلہ جو متشابہات میں تاویل کرتے ہیں فرقہ مشبہ مجسمہ جو ان صفات کو مخلوق سے مشابہ بتلاتا ہے۔ اہل سنت والجماعت ان صفات کو بلا تاویل و انکار تسلیم کرتے ہیں۔ اور یہ کہ اللہ کی صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات جس سے نہ تعدد قدماء کی خرابی لازم آتی ہے نہ نفی صفات۔ آپ نے خدا کے عرش اور باری تعالیٰ کے تمکن علی العرش کو بھی بیان کیا ہے اور یہ کہ اللہ زمان، مکان اور جسم وغیرہ سے پاک ہیں۔ استواء کے معنی معلوم ہیں کیفیت معلوم نہیں۔ اللہ کے مختلف نام ہیں جو صفات جمالی، جلالی اور کمالی پر دلالت کرتے ہیں جیسے رحمان، رحیم، رب العالمین صفات جمالی ہیں۔ القاہر، العزیز، الملک صفات جلالی اور الحی، القیوم، العلیم، القادر صفات کمالی پر دلالت کرتے ہیں۔

امام ابن تیمیہ نے اللہ کی صفات کمال کے بارے میں پانچ اسلامی فرقوں کی نشاندہی کی ہے۔ فرقہ باطنیہ اور قرامطہ جن کا قول ہے کہ اللہ موجود ہے مگر اس کا ادراک صرف ذہن میں ہو سکتا ہے، خارج میں ممکن نہیں، یہ لوگ صفات کا اثبات نہیں کرتے۔ امام صاحب اس مذہب پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کی نفی اور اس کا معطل ہونا لازم آتا ہے۔

دوسرا فرقہ فلاسفہ کا ہے، یہ لوگ وجود اور صفات سلبیہ کے قائل ہیں کہ اللہ واجب الوجود، مخالفِ حوادث، رب العلمین اور خالق کائنات ہیں، نہ کائنات میں داخل، نہ خارج، نہ اس میں حیات ہے، نہ قدرت، نہ علم ہے، نہ کلام، نہ وہ سمیع ہے، نہ بصیر وغیرہ۔

تیسرا فرقہ اتحادیہ کا ہے، یہ ابن عربی کے ساتھ اتفاق رکھتے ہیں جو خدا کو وجود مطلق مانتے ہیں جو وجودی اشیاء میں اپنی

جھلک دکھاتا ہے۔

چوتھا فرقہ معتزلہ کا ہے۔ یہ صرف صفات سلبیہ کے قائل ہیں، صفات معانی، حیات، علم، قدرت، سمع، بصر وغیرہ اور قرآن میں مذکور صفات کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن میں جو کچھ وارد ہوا ہے وہ خدا کی ذات برتر کے اسماء ہیں صفات نہیں، یعنی وہ ایسے اسماء ہیں جو مخلوقات میں اللہ تعالیٰ کے اثر کی الگ الگ نوعیت ہی ظاہر کرتے ہیں۔

پانچواں فرقہ اشاعرہ ہیں، یہ لوگ صفات سلبیہ کے ساتھ صفات ثبوتیہ کے بھی قائل ہیں مثلاً علم، قدرت، ارادہ اور دوسرے صفات معانی، لیکن ان کے ماسوا قرآن میں اللہ تعالیٰ کے جن صفات خبریہ کا ذکر ہے انہیں نہیں مانتے، مثلاً استواء علی العرش، حب، بغض وغیرہ صفات خبریہ جو قرآن کی ظاہر عبارتوں سے ثابت ہوتی ہیں۔

امام ابن تیمیہ ان مختلف فرقوں پر بھرپور تنقید کرتے ہیں البتہ اشاعرہ سے جزوی مخالفت رکھتے ہیں، اسلئے کہ یہ لوگ تاویل کے قائل ہیں اور امام صاحب تاویل کے قائل نہیں، صرف ظاہر معنیٰ مراد لیتے ہیں، لہٰذا اشاعرہ اور معتزلہ سے جو اختلاف ہے وہ استواء علی العرش وغیرہ مسائل کی نوعیتِ تسلیم میں ہے، اگرچہ معتزلہ سے بھی صفات کے اثبات میں امام صاحب اختلاف رکھتے ہیں۔ کیونکہ معتزلہ کے نزدیک توحید کے معنی صفات سے عاری اور تنزیہہ مطلق کے ہیں۔(۱)

امام ابن تیمیہ کی یہ پختہ رائے تھی کہ صفات الٰہیہ سے متعلق سلف صالح جس مسلک پر عامل تھے، اور اسماء حسنیٰ کے بارے میں قرآن نے جو کچھ کہا ہے بس وہی حق ہے اور ہر طرح کے شک وشبہ سے بالاتر ہے اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ اگر کفر وشرک نہیں تو ضلالت وگمراہی ضرور ہے۔

امام صاحب کی نظر وتحقیق میں مذہب سلف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ان تمام اوصاف سے متصف تسلیم کیا جائے جن سے قرآن نے موصوف بیان فرمایا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کی محکم آیات میں اپنے اسماء وصفات کا ذکر کر دیا ہے۔ ملاحظہ ہوں آیت الکرسی، سورۂ اخلاص، یوسف، الاحقاف، البروج وغیرہ میں موجود صفات، جیسے الحی القیوم، الصمد، الاحد، العلیم، الحکیم، الغفور، الرحیم، السمیع، البصیر، الودود، المجید وغیرہ۔

یہ اور اس طرح کی دوسری آیات سے اور احادیث ثابتہ سے جو اللہ کے اسماء وصفات سے متعلق ہیں پوری تفصیل کے ساتھ اس کی ذات وصفات کی وضاحت ہو جاتی ہے اور تمثیل وتشبیہ کی نفی کے ساتھ ساتھ اس کی وحدانیت کا اثبات بھی ہے وہ صراط مستقیم جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو دکھائی ہے اور یہی تمام انبیاء علیہم السلام کا طریقہ ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ امام ابن تیمیہ کے نزدیک مذہب سلف عبارت تھا، حدیث قرآن میں وارد ہونے والے تمام صفات الٰہیہ کو ثابت کرنے سے، اور یہ کہ ان پر اس طرح ایمان ضروری ہے جس طرح قرآن وحدیث میں ان کا ذکر آیا ہے، کیونکہ اس عقیدہ میں کوئی بات ایسی نہیں ہے جو منافی تنزیہ یا مخالف توحید ہو، یا جس سے خدا اور اس کی مخلوق اشیاء کے درمیان مشابہت پائی جاتی ہو، کیونکہ ایک وصف اگر اللہ تعالیٰ اور بندوں میں پایا جانے کی وجہ سے دونوں کا نام ایک ہی ہے تو یہ اتحادِ اسم اس امر کو قطعاً مستلزم نہیں کہ دونوں میں مشابہت ہے اللہ تعالیٰ جب اپنے لئے تکبر کا وصف استعمال کرتا ہے، تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ خدا کا تکبر بھی ویسا ہی ہے

---

(۱)　رسالہ تدمریہ ۱۰

جیسا اس کے پیدا کیے ہوئے لوگوں کا، یا جب خدا اپنے آپ کو غضب کی صفت سے متصف کرتا ہے تو اس کا مطلب بھی انسانوں جیسا غضب نہیں ہوتا، یا خدا جب اپنی ذات کے لئے محبت کی صفت استعمال کرتا ہے تو وہ مخلوق انسانی کی سی محبت نہیں ہوتی، بلکہ وہ تمام اوصاف مراد ہیں جو ذات الٰہی کے شایان شان ہیں۔ نیز شرط تنزیہ کے ساتھ مشروط اور فانی چیزوں کی مشابہت سے بالکل جدا، دراصل جس طرح اللہ کی ذات اس کی مخلوقات کی ذوات جیسی نہیں اسی طرح اس کی صفات بھی مخلوقات کی صفات جیسی نہیں ہیں، اگرچہ ان کا اسم یکساں ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ امام صاحب ارشاد فرماتے ہیں:۔

''یہ بات معلوم ہے کہ وجود میں جو قدیم ہے، وہ واجب بنفسہ ہے، اور جو حادث ہے، وہ موجود ہوسکتا ہے تو اس کا معدوم ہونا بھی ممکن ہے۔''(۲)

حقیقت یہ ہے کہ ہر وجود اپنی خصوصیت کے اعتبار سے ممیز اور الگ ہوتا ہے۔ چنانچہ جمادات کا وجود، وجود تو ہے لیکن وجود انسانی سے مختلف، اسی طرح حیوان کا وجود بھی انسان کے وجود سے جدا ہے، یونہی وجود واجب الوجود، وجود ممکن الوجود سے الگ ہے، اشتراک جو کچھ ہے، وہ مطلق ذہنی معنی میں ہے، نہ کہ واقعی مقید میں یعنی جو چیز خارج میں اپنے خاص وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے اس میں اشتراک نہیں اس لیے کہ ہر وجود دوسرے سے اپنی خصوصیات کی وجہ سے الگ ہے۔ یہی حال اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے صفات کا ہے، یہ اگرچہ صفات مخلوق کے ساتھ نام میں مشترک ہیں لیکن ان کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے، جو فانی چیزوں کی مشابہت سے منزہ ہے، ان کے معنی مخصوص طور پر وہی لئے جائیں گے جو ذات کریم الٰہی کے لائق ہوں، اور جو اس کی ذات برتر اور کمال مطلق کے شایاں ہوں۔

جیسے ''یخرج الحی من المیت و یخرج المیت من الحی''(یونس ۱۰: ۳۱) میں اللہ تعالیٰ کا حی ہونا اور مخلوق کا ''حی'' ہونا مختلف ہیں، کیونکہ پہلا ''حی'' اللہ کے لئے مخصوص ہے اور دوسرا مخلوق کے لئے، یہ دونوں حی اگر تخصیص کے دائرہ سے نکال لئے جائیں، اور مطلق طور پر استعمال کئے جائیں تو بے شک ایک ہیں، لیکن مطلق کا وجود خارج میں نہیں ہوتا، اور عقل مطلق کے لفظ سے، ہر دو وجود کے قدر مشترک کو سمجھ لیتی ہے، اور معین و خاص استعمال کی صورت میں اس کو ایسی قید سے مقید کر لیتی ہے جس سے خالق، مخلوق سے اور مخلوق خالق سے متمیز ہو جاتے ہیں۔

یہی حال دوسرے تمام ان الٰہی صفات کا ہے جن کو قرآن کریم میں بندوں کے لئے بھی کبھی استعمال کیا گیا ہے لیکن انسانوں پر اطلاق کا مصداق الگ ہے، جو انسانی خصوصیات کا حامل ہے، اور اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کا مصداق بالکل دوسرا جو اس کی ذات برتر کے لئے خاص اور اس کے شان شایان ہے، مثلاً ''علیم'' اور ''حلیم'' اللہ تعالیٰ کا وصف ہے، تاہم اللہ کے بعض بندوں پر بھی یہ دونوں لفظ بولے گئے ہیں، لیکن اللہ کا علم اور حلم اپنی مخصوص بے مثل نوعیت کے ہیں، اور جہاں بندے کے لئے یہ مستعمل ہوئے ہیں وہاں ان کی حیثیت بالکل دوسری ہے جو مخلوق ہے۔ یہی بات سمع، بصر، کلام، رأفت، رحمت، ملک، عزت، وغیرہ کے بارے میں کہی جا سکتی ہے، ایسا ہی معاملہ اس کا بھی ہے، کہ اللہ تعالیٰ کے لئے جبار، ذوالقوۃ المتین بھی وارد ہے۔ یہ سب صفات، اللہ تعالیٰ اور اس کے بعض بندوں کے لئے بظاہر ایک جیسے مستعمل ہیں، لیکن ان کی حقیقتیں متغائر اور ایک دوسری سے یکسر الگ الگ ہیں، اسی بنا پر جب حقائق متغائر ہیں تو اللہ تعالیٰ کے لئے صفات کے ثابت کرتے وقت مخلوق سے تشبیہ کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

---

(۲) التدمریہ ۱۲

خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے خود کو یا اس کے رسول ﷺ نے اللہ کو جن صفات عالیہ سے موصوف ہونے کا ذکر فرمایا ہے، امام ابن تیمیہ ان سب سے اللہ کو موصوف مانتے اور ان افعال واحوال کو اس کے لئے ثابت جانتے ہیں، جن پر وہ صفات واسماء دلالت کرتے ہیں۔ اگر وہ صفات مخلوق کے اوصاف کے ساتھ اشتراک رکھتے ہیں تو وہ اشتراک صرف اسم کی حد تک ہے، حقیقت ان کی مخلوق کے صفات سے بالکل جدا ہے۔ یعنی تشابہ صرف ظاہر میں ہے، درحقیقت اللہ کی طرف منسوب صفت ہرگز ویسی نہیں جیسی مخلوق کی طرف منسوب صفت ہے۔ اول الذکر، ثانی الذکر سے مغایر ہے اور ویسی ہی ہے جیسی اس کی شان منزہ کے لائق ہے۔ (۳)

پھر امام صاحب کے نزدیک سب صفات، ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ نہیں کہ بعض صفات، مثلاً ارادہ اور کلام، تو اللہ کے ساتھ قائم ہوں، لیکن محبت، رضا، استواء، ید وغیرہ کا اس کے ساتھ قیام نہ ہو، جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں، بلکہ سب ہی بلا امتیاز اس کے ساتھ قائم ہیں لیکن یہ قیام ویسا ہی ہے جیسا اس کی شان ہے۔ کیفیت ہم کو معلوم نہیں، ہمیں تو بس ایمان لانا ہے۔

ان لوگوں کا جو بعض صفات کو مانتے مگر استواء، ید، قدم وغیرہ کا انکار کرتے ہیں، رد کرتے ہوئے امام صاحب لکھتے ہیں:

> ''سوال پیدا ہوتا ہے کہ جو صفات از قبیل اعراض ہیں، مثلاً حیات، علم، قدرت، وغیرہ ان کا قیام تو کسی ذات کے ساتھ ممکن ہے، اس لئے ان کو اللہ کے لئے ثابت کرنا درست ہے لیکن جو صفات از قبیل اجزاء وابعاض ہوں، جیسے ید، قدم وغیرہ ان کے اثبات سے ترکیب حسی اور تجسیم لازم آتی ہے، اس لئے ایسے صفات کو اللہ کے لئے نہیں مانا جا سکتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مزعومہ اعراض کا قیام بھی تو مخلوق کی ذوات سے اور اجسام ہی کے ساتھ ہوتا ہے، تجسیم تو پھر بھی لازم آ ہی گئی، یہی بات ترکیب میں ہے اگر ترکیب حسی لازم آتی ہے تو پیش کردہ صورت میں بھی ترکیب عقلی لازم آ جائے گی، لیکن اگر ایسے طریقے سے اثبات کیا جائے کہ جسمیت وترکیب لازم نہ آئے تو بالکل اسی طریقہ سے ید، قدم، محبت، رضا وغیرہ کو بھی اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت کیا جاتا ہے کہ ترکیب وتجسیم کا وہم بھی نہ پڑے۔ (۴)

غرض امام صاحب نے ایسے انداز سے بحث فرمائی ہے کہ صفات کا بلا کیف اثبات ہو جائے اور مخلوقات سے مشابہت بھی لازم نہ آئے۔ اس سلسلے میں امام صاحب دو بنیادوں پر اعتماد کرتے ہیں قرآن وسنت میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس پر بلا تاویل، کے اور ظاہری معنی سے ہٹے بغیر، جو صحابہ یا دیگر سلف اور اہل لغت عرب نے بیان کیے ہیں ان کو تسلیم کرنا اور اس کی پرواہ کیے بغیر کہ ظاہری معنی میں کوئی عقلی طور پر محال لازم آتا ہے یا نہیں تاکہ اسے عقل سے ہم آہنگ بنایا جائے۔ ان کے نزدیک اس میں فلسفہ زدہ عقل کو کچھ دخل نہیں، بلکہ عقل سے وہ عقل مراد ہے جو اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو بخشی ہے اور جس سے کام لینے کی قرآن وحدیث میں تاکید ہے۔

اس کا کام صرف کیفیت کو اللہ کے سپرد کرنا ہے جسے تفویض کہا جاتا ہے اور اس سے مراد معنی وتفسیر کی تفویض نہیں بلکہ کیفیت کی تفویض ہے امام صاحب کے موقف سے تشبیہ اور تجسیم لازم نہیں آتی، کیونکہ قرآن وحدیث کی نصوص سے جو کچھ خدا کے لئے ثابت ہوتا ہے وہ اس جنس سے نہیں ہے، جو مخلوق میں ہے، بلکہ یہ صفات واحوال ذات خداوندی کے شان شایان ہیں، اور جو اس کی تنزیہ اور وحدانیت کے مطابق ہیں، کیونکہ اسمی مشابہت، حقیقی مشابہت کو مقتضی نہیں ہوتی۔

---

(۳)　التدمریہ' ۲۱　　(٤)　مجموعۃ الرسائل الکبریٰ' ۴۳۰: رسالہ الاکلیل فی التشابہ والتاویل' ۲۶

چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں:

> ''راہ صواب وہ ہے جس پر ائمہ ہدایت گامزن تھے، اور وہ یہ ہے کہ خدا کو ان صفات سے متصف مانا جائے جو خود خدا نے اپنے لئے بیان فرمائے ہیں یا رسول ﷺ نے جن اوصاف الٰہیہ کا ذکر فرمایا ہے، ان کے بارے میں قرآن وحدیث سے نہ ہٹا جائے، بلکہ سلف کے راستہ کی پیروی کرنا چاہیے، جو اہل ایمان تھے اور کتاب وسنت سے معانی مفہوم ہوتے ہیں وہ شبہات واوہام کی بنا پر رد نہ کئے جائیں، ورنہ اس طرح تحریف کی صورت پیدا ہوگی۔''(۵)

غرضیکہ امام ابن تیمیہ تمام صفات الٰہیہ کو بغیر تشبیہ وتمثیل کے ثابت کرتے ہیں اور آپ ان کی تردید کرتے ہیں جو تشبیہ وتمثیل کا عقیدہ رکھتے ہیں کیونکہ وہ لوگ خدا کے لئے تجسیم ثابت کرتے یا کم از کم تجسیم وتشبیہ کی نفی نہیں کرتے یعنی حشویہ، مشبھہ اور مجسمہ ہیں جن کا کہنا یہ ہے کہ ''اللہ تعالیٰ کا علم ویسا ہی ہے جیسا دوسروں کا، اس کی قدرت بھی ویسی ہے جیسی قدرت دوسروں کی ہوتی ہے، اس کے کان مخلوق کے کانوں جیسے ہیں، اس کی آنکھیں مخلوق کی آنکھوں جیسی ہیں۔ قیامت کے دن، خدا، کیف اور رحد کے اندر دیکھا جا سکے گا، وہ عرش میں حلول کیے ہوئے ہے، قرآن میں اللہ کے لئے جو ید کا لفظ آیا ہے، اس سے مراد یہی عام ہاتھ ہے، جسے ہم دیکھتے اور جانتے ہیں، اس کا چہرہ بھی ویسا ہی ہے جو چہرے کا مفہوم ہے، یعنی اس کی صورت بھی ہے اور یہ کہ خدا کے نزول سے مراد یہ ہے کہ وہ حرکت کرتا ہے، اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتا ہے، اور استواء علی العرش کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس پر بیٹھا ہوا ہے، اور اس میں حلول کیے ہوئے ہے، نیز یہ کہ قرآن کے الگ الگ حروف اور وہ اجسام جن پر وہ لکھے جاتے ہیں، اور وہ رنگ جو ان الفاظ کے لکھنے میں استعمال کیا جاتا ہے، اور جو کچھ دفتین کے درمیان، یعنی اس مجلد کے مابین ہے یہ سب قدیم اور ازلی ہے۔(۶)

امام ابن تیمیہ اپنے مسلک کو درمیانی مسلک قرار دیتے ہیں۔ یعنی ان کا مسلک صفات کی نفی کرنے والوں اور تجسیم کا عقیدہ رکھنے والوں کے مابین ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

> ''سلف کا مذہب تعطیل اور تمثیل کے درمیان ہے، وہ صفات خداوندی کو صفات مخلوق سے مماثل نہیں قرار دیتے۔ جسطرح ذات الٰہی کو ذات مخلوق سے مشابہ نہیں مانتے، نہ ان صفات کی نفی کرتے ہیں، جو اللہ نے اپنے لئے بیان فرمائی ہیں یا خدا کے رسول ﷺ نے جن کا ذکر فرمایا ہے، (اس کے برعکس سلف کے مخالف فرقوں نے) اسماء حسنیٰ اور صفات علیا سے اللہ کو معطل قرار دے دیا ہے، انہوں نے اللہ کے کلام میں تحریف سے کام لیا ہے، اسماء الٰہیہ کے بارے میں آیات قرآنی میں کجروی کی ہے، تعطیل وتمثیل کے ان دونوں فریقوں میں سے ہر ایک دراصل تعطیل وتمثیل کا جامع ہے۔''(۷)

---

(۵)　الاکلیل، ۲۸　　(۶)　ابن عساکر، علی بن الحسن، تبیین کذب المفتری، فیما نسب لابی الحسن الاشعری، ۱۴۹

(۷)　مجموع الرسائل الکبریٰ، ۴۲۸/۱: رسالہ العقیدۃ الحمویۃ الکبریٰ

استواء علی العرش

امام ابن تیمیہ سلف صالح کے مذہب کو صحیح سمجھتے ہیں اور ان سے تجسیم کے الزام کی نفی بھی کرتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے لئے فوقیت ثابت کرتے اور فرماتے ہیں کہ اللہ اوپر ہے جس کی دلیل نص قرآنی ہے:

"اول سے لیکر آخر تک کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ اور ارشادات صحابہ و تابعین، اور کلام ائمہ ہدیٰ جس چیز سے پر ہے خواہ از روئے نص ہو خواہ از روئے ظاہر، وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سب چیزوں سے اوپر ہے۔ وہ عرش کے اوپر ہے، وہ آسمان کے اوپر ہے۔ مثلاً قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیات کریمہ:

﴿الیہ یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعہ﴾ (الفاطر ۳۵:۱۰)

﴿انی متوفیک و رافعک الیّ﴾ (آل عمران ۳:۵۵)

یہ مسئلہ صحیح و حسن احادیث میں بھی بکثرت وارد ہوا ہے، مثلاً وہ احادیث جن میں رسول ﷺ کے معراج کی رات، اللہ تعالیٰ کی طرف آسمانوں کے اوپر تشریف لے جانے کا ذکر ہے، نیز وہ احادیث جن میں فرشتوں کا اللہ تعالیٰ کے ہاں سے نیچے آنا اور اوپر اس کی طرف چڑھنا مذکور ہے، اس سلسلے کی وہ حدیث بھی ہے، جس میں چند معترضین کو ڈانٹتے ہوئے فرمایا:

((الا تامنونی و انا امین من فی السماء یاتی الیّ خبر السماء صباحا و مساء))(۸)

کتاب اللہ میں، رسول ﷺ کی سنت میں، سلف امت میں سے کسی کے قول میں، صحابہ، تابعین کے ارشادات میں حتیٰ کہ ان ائمہ کے فرمودات میں جنہوں نے بدعات اور اختلافات کا زمانہ پایا، ایک حرف بھی ایسا نہیں ملتا، جو مذکورہ عقیدہ کے خلاف ہو، نہ از روئے نص نہ از روئے ظاہر۔ ان میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ آسمان اور عرش کے اوپر نہیں ہے، اور کہا نہ یہ کہ وہ ہر جگہ ہے، نہ یہ کہ جمیع امکنہ کی نسبت اس کی طرف برابر ہے اور وہ نہ عالم کے اندر ہے نہ باہر ہے، اور نہ وہ متصل ہے نہ منفصل ہے، اور اس طرف اشارہ حسیہ انگلیوں وغیرہ سے ناجائز ہے۔"(۹)

اب یہ کہ اللہ کے آسمان کے اوپر ہونے اور اشارہ حسیہ کے کئے جانے اور عرش پر مستوی کے معنی کے ساتھ جسمیت سے تنزیہ اور حوادث سے عدم مشابہت میں تطبیق کیسے حاصل ہو سکتی ہے، امام ابن تیمیہ العقیدہ الحمویہ الکبریٰ میں فرماتے ہیں "بعض لوگ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونا عقل میں نہیں آتا، اس لئے مجبوراً تاویل کرنی پڑتی ہے اس کے لئے یہ دلیل کافی ہے کہ یہ حضرات اب تک کوئی ایسی معیاری عقل نہیں بتا سکے جس کی بنیاد پر کسی امر کو محال عقلی قرار دیا جا سکے، حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا ہرگز عقلاً محال نہیں، قرآن و حدیث کی تصریحات میں جو اس بارے میں آتی ہیں تاویل کی گنجائش نہیں اگر اس قسم کے نصوص میں تاویل کا دروازہ کھولا گیا تو ان باطنیوں کا کوئی جواب نہیں دیا جا سکے گا جنہوں نے صلاۃ، صوم، زکوٰۃ، حج اور دوسرے نصوص احکام میں تاویلات کر کے شریعت کا حلیہ بگاڑ دیا ہے۔" (۱۰)

---

(۸) الحمویۃ الکبریٰ' ۴۱۹'۴۲۰

(۹) مجموعۃ الرسائل الکبریٰ' ۴۲۸/۱ : رسالہ العقیدۃ الحمویۃ الکبریٰ

(۱۰) مجموعۃ الرسائل' رسالہ العقیدۃ' ۴۱۹/۱-۴۲۱

فوقیت باری تعالی کا مسئلہ بھی دوسرے مسائل صفات کی طرح ثابت شدہ ہے جس میں تاویل کی ضرورت نہیں اسی وجہ سے عقلاء نے ایک دوسرے کی تاویل کو عموماً مسترد کیا ہے بخلاف اس کہ سلف صالح سب نصوص، استواء علی العرش اور علو کے معنی پر متفق ہیں کہ اللہ تعالی ذاتاً عرش کے اوپر، ساری مخلوق سے الگ اور علماً سب پر محیط ہے، اس علو و احاطہ کی کیفیت انسانی عقل سے باہر ہے۔

"والکیف مجهول و الاستواء معلوم" (۱۱)

ایسی کوئی دلیل نہیں پیش کی جا سکی جس سے ثابت ہو سکے کہ اللہ تعالی کا عرش کے اوپر ہونا اور اس کی طرف اوپر اشارہ کرنا شریعت میں، ثابت شدہ تنزیہ کے منافی ہے، امام ابن تیمیہ اس مسئلہ میں منفرد نہیں بلکہ عہد صحابہ، عہد تابعین و تبع تابعین اور ائمہ اربعہ کے زمانوں کے علاوہ خود بڑے بڑے علماء کلام بھی امام صاحب کے ساتھ ہیں، جیسے امام ابو الحسن الاشعری کی اپنی کتاب، "الابانہ" جوینی کا رسالہ، فی اثبات الاستواء، ابن رشد کی کتاب، الکشف عن مناہج، الادلہ دیکھی جا سکتی ہیں۔

جیسے "(ابن عباس فرماتے ہیں کہ جو کچھ جنت میں ہے وہ دنیا میں نہیں ہے سوا اسماء کے)۔ اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ جنت میں شراب ہے، دودھ ہے، پانی ہے، ریشم ہے، سونا اور چاندی ہے، و غیرہ و غیرہ اور یہ بات قطعی ہے کہ جنت کی چیزیں دنیا کی چیزوں سے مماثلت نہیں رکھتیں، بلکہ مشابہت کے باوجود، دونوں کے مابین فرق عظیم ہے۔

پس دنیا اور جنت کی اشیاء کے نام جسطرح ایک جیسے ہیں ایسے ہی بعض باتوں میں حقائق سے حقائق مشابہت رکھتے ہیں، بنا بریں اسماء سے جو خطاب کیا جاتا ہے، اسی وجہ سے ان دونوں میں ایک معنی قدر مشترک کے طور پر موجود ہے لیکن جنت کی وہ اشیاء مخصوص نوعیت کی ہیں جن کا ادراک دنیا میں ہم نہیں کر سکتے نہ ان کا ادراک کسی طرح ممکن ہے، اس لئے کہ ان کی نظیر اور مشاہدہ کا ادراک پورے طور پر نہیں ہو سکتا۔" (۱۲)

لہٰذا جہاں مجاز لئے بغیر چارہ کار نہیں وہاں آپ نے بھی مجاز لیا ہے البتہ جہاں وہ مجاز سے کام لیتے ہیں وہاں بھی نص کی پیروی کرتے ہیں، کیونکہ شرع میں وہ عقل مجرد عقل محض بلا شریعت کی فرماں روائی کے قائل نہیں، چنانچہ حدیث قدسی ہے کہ "اللہ تعالی فرماتا ہے میں نے اپنے صالح بندوں کے لئے، وہ چیزیں تیار کر رکھی ہیں جنہیں نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہے نہ کسی کان نے سنا ہے۔" (۱۳)

اور ابن عباس سے منقول ہے کہ جو کچھ جنت میں ہے وہ دنیا میں نہیں سوا نام کے، اس سے وہ ثابت کرتے ہیں کہ اس جگہ مجاز کے استعمال کا موجب نص ہوا ہے، لیکن صفات کے مسئلہ میں صحابہ یا تابعین کی کوئی نص ایسی نہیں ملتی جس میں انہوں نے حقیقت کی بجائے معنی مجازی پہنائے ہوں۔ اور اگر کہا جائے کہ عقل ہی سے تکفیر پیدا ہوتی ہے، تو ایسا کرنا نصوص شرع پر عقل کی بالادستی تسلیم کر لینا ہو گا۔ جیسے امام صاحب کی عبارت میں اس کا کوئی ذکر نہیں کہ جنت کی اشیاء کے جو نام ہیں وہ ان کے نزدیک مجازی اطلاق کے طور پر ہیں۔ اس کے برعکس امام صاحب کا مقصد یہ ہے کہ جسطرح "جنت کی چیزیں دنیا کی چیزوں سے مماثلت نہیں رکھتیں بلکہ دونوں میں اسمی مشابہت کے باوجود بڑا فرق ہے۔ اسی طرح اللہ تعالی کے صفات، استواء علی العرش، سمع، بصر اور کلام وغیرہ کا معاملہ ہے، کہ نام کی حد تک مخلوق سے مشابہت ضرور ہے مگر در حقیقت ان میں بڑا فرق ہے۔ مثلاً اللہ کے استواء کی حقیقت اور ہے۔ جو اس کے شایان

---

(۱۱) شرح حدیث النزول ' ۱۹ ؍ ۴ (۱۲) مجموعہ الرسائل ' ۳۰ ؍ ۴

(۱۳) مجموعۃ الرسائل الکبری ' ۲ رسالہ الاکلیل ' ۸ '

شان ہے۔ مخلوق کے استواء کی حقیقت دوسری، جو اس کے مطابق ہے، لفظ کا اطلاق دونوں جگہ حقیقی ہے، اشیائے دنیا پر بھی، نعمائے جنت پر بھی بلکہ اشیائے آخرت پر بھی، اللہ تعالیٰ اور اس کے صفات پر بھی، مخلوق اور اس کی صفات پر بھی۔ لیکن مدلولات الفاظ ہر شخص اپنے فہم کے مطابق جانتا ہے، حقیقت وکیفیت والعیہ کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد ہے۔'' (۱۴)

یہ معقول اور واضح بات ہے جو اکلیل کی عبارت سے سمجھ میں آتی ہے۔ اس موضوع پر تفصیلی بحث تفسیر سورۂ اخلاص اور شرح حدیث النزول وغیرہ کتابوں میں بھی موجود ہے۔ (۱۵)

نیز امام ابن تیمیہ نے متعدد جگہ صحابہ کرام کی ایسی تصریحات ذکر کی ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا اور اس کی طرف اشارہ کرنا صراحۃً اور تواتراً مروی ہیں حافظ ابن القیم نے اپنی کتاب اجتماع الجیوش میں یکجا بیان کردی ہیں اور صحابہ سے جو عبارات تفویض پر دلالت کرنے والی مروی ہیں ان سے مراد کیفیت کی تفویض ہے تفسیر و معانی کی تفویض نہیں، تفسیریں انہوں نے خود کی ہیں جن کا حاصل اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونے کا عقیدہ ہے آپ نے شرح حدیث النزول میں ان تفسیروں کو تحقیق و تفصیل سے بیان فرمایا ہے اور اس وجہ سے جہت کے لزوم کے غلط اور ناجائز ہونے پر امام صاحب کی تحقیق کے مطابق کوئی بھی دلیل موجود نہیں یہ لفظ سلف صالح کے عہد سے بہت بعد میں ایجاد ہوا۔ علو باری تعالیٰ کے لئے صعود کا معنی اللہ کی طرف اوپر چڑھنے کے سب سے پہلے عبداللہ ابن مسعودؓ نے سمجھے چنانچہ کتاب الاسماء والصفات للبیہقی میں بھی اس کا ذکر آتا ہے۔

اس پر علامہ ابن الجوزی نے اعتراض کیا ہے جس کا جواب امام ابن تیمیہ نے خود بھی اور دیگر علماء نے بھی دیا ہے جیسے حافظ ابن رجب (۷۹۵ھ) علامہ موفق الدین ابن قدامہ حنبلی (۶۲۰ھ) اور علامہ اسحاق بن احمد (۶۳۳ھ)۔

چنانچہ علامہ موفق الدین ابن قدامہ کی ایک نقل ذیل طبقات الحنابلہ میں موجود ہے

" کان (ابن الجوزی) حافظاً للحدیث الا اننا لم نرض تصانیفه فی السنة و لا طریقة فیها "(۱٦)

اس کی مزید وضاحت خود امام صاحب نے بڑی مدلل کی ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

''جہمیہ اور معتزلہ نے ایک باطل قاعدہ گھڑ رکھا ہے کہ نصوص مشبتہ صفات کو نصوص اضافات کہتے ہیں، نصوص صفات نہیں مانتے، حالانکہ ان کا یہ اصل قطعاً غلط اور ائمہ اصحاب مذاہب اربعہ کے مذہب کے سراسر خلاف ہے، گو اس مغالطے کا شکار ابن عقیل اور ابن الجوزی بھی ہوئے ہیں۔ لیکن یہ بات بالکل غلط ہے، کیونکہ اضافت دو قسم ہے اضافت صفت اور اضافت ملک۔ یعنی یا تو صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہوتی ہے جبکہ مضاف قائم بنفسہ نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو، مثلاً علم، قدرت، کلام، رضا، غضب وغیرہ اور یا مملوک کی اضافت، مالک کی طرف، جبکہ مضاف قائم بنفسہ ہو، مثلاً بیت، ناقہ، روح وغیرہ اور ثانی الذکر اضافت بعض دفعہ کسی خصوصیت کی بنا پر ہوتی ہے، جیسے بیت اللہ، ناقۃ اللہ، روح اللہ وغیرہ اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے صفات اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں، لہٰذا ان کی اضافت موصوف کی طرف ہوئی۔ اور یہ مضافات اللہ تعالیٰ کے صفات قرار پائے۔'' (۱۷)

---

(۱٤) صحیح البخاری' ۱/۱۰۷٤' باب ماجاء فی صفة الجنة'

(۱۵) الاکلیل'۲٦

(۱٦) ابن القیمؒ 'اجتماع الجیوش' ۳۹،۳۸

(۱۷) جواب اهل العلم والایمان' ۹۷،۹٦

مزید فرماتے ہیں:

" کل ما یضاف الی اللہ ان کان عینا قائمة بنفسها فهو ملک له و ان کان صفة قائمة بغیرها لیس لها محل تقوم به فهو صفة للہ فالاول لقوله ناقة اللہ و سقیاها وقال عن آدم فاذا سویته و نفخت فیه من روحی والثانی کقولنا علم اللہ و کلام اللہ و قدرة اللہ و حیاة اللہ و امر اللہ "(۱۸)

حافظ ابن القیم نے تحقیقاً ثابت کیا ہے کہ استواء علی کذا کے خالص لغت عرب اور سلف صالح کی تفسیروں میں علو اور ارتفاع کے سوا دوسرے کوئی معنی موجود نہیں ''استواء'' کے معنی ''قعود'' سلف سے ثابت نہیں اور نزول کے مفہوم میں ''انتقال'' داخل ہے جو اجسام میں واضح ہے لیکن ''وللہ المثل الاعلیٰ ''تو جیسے اللہ تعالیٰ ویسے ہی اس کا نزول۔ خالق کا قیاس مخلوق پر صحیح نہیں ہے، حافظ ابن الجوزی نے بھی استواء علی العرش کی تاویل کو اپنی تفسیر میں خلاف لغت عرب قرار دیا اور اس پر تنقید کی ہے مجموعہ تفسیر ابن تیمیہ میں امام صاحب نے ان کی عبارت نقل کی ہے اور اس کے علاوہ آپ نے تفصیلی بحث اپنی کتاب موافقہ صریح المعقول اور مجموعہ الرسائل و المسائل جلد۲ میں فرمائی ہے۔(۱۹)

اصولی بات یہ ہے کہ عربی کی کوئی عبارت جس جگہ جس معنی کی متحمل ہوگی اس جگہ وہی معنی لیا جائے گا یہ متبعین سلف کے ہاں ایک ضابطہ ہے جس کو امام صاحب نے الرسالہ المدنیہ میں اور حافظ ابن القیم نے الصواعق میں تفصیل سے بیان کیا ہے اور یہ بات فلسفیانہ اور متکلمانہ مفروضوں کو درمیان سے نکال کر سمجھی جا سکتی ہے اس طرح قرآن وحدیث کے سیدھے سادے معنی و تفسیر سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

'' اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کی حیثیت تسلیم کے اعتبار سے ایک جیسی ہے۔ یہ بات کہ خدا کا مثل کوئی نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کا مثل نہ ذات میں ہے، نہ صفات میں۔ پس جس طرح خدا کی ذات دوسری کسی ذات سے مماثل نہیں ہے، اسی طرح اس کی ذات صفات حقیقی سے متصف ہے لیکن ان کی مماثلت دوسروں کی صفات سے کسی طرح نہیں ہے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے اس کا جواب ربیعہ اور مالک وغیرہ کا ارشاد ہے کہ'' استواء معلوم ہے اس کی کیفیت نامعلوم، اس پر ایمان واجب ہے، اور اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے''، اس لئے کہ یہ ایسا سوال ہے جس کے بارے میں کسی آدمی کو کچھ نہیں معلوم، اس طرح اگر یہ پوچھا جائے کہ اللہ تعالیٰ آسمانِ دنیا تک کسطرح نازل ہوتا ہے؟ تو اس سے پوچھا جائے گا، خود اللہ تعالیٰ کیسا ہے؟ اگر وہ کہے کہ اس کی کیفیت ہمیں نہیں معلوم'' تو کہا جائے گا کہ ہمیں اس کی بھی کیفیت کا علم نہیں ہے کیونکہ کیفیت صفت کا علم کیفیت

---

(۱۸) رسالہ فی العقل والروح' ۱۹: کتاب الروح' ۱۹۰

(۱۹) مجموعة تفسیر ابن تیمیة' ۳۲۷ شرح حدیث النزول' ۲۳۲ :الصواعق المرسلة' ۱۴۵

موصوف کا تابع اور فرع ہے، جب موصوف (ذات) کی کیفیت کا پتہ نہیں، تو صفات کی کیفیت کا پتہ کیسے چل سکتا ہے۔ (۲۰)

''جب یہ کہا جاتا ہے کہ'' ظاہر نصوص مراد ہیں''، یا یہ کہ'' ظاہر نصوص مراد نہیں ہیں'' تو اس سلسلے میں سمجھنے کی چیز یہ ہے کہ خود'' ظاہر'' کا مطلب کیا ہے، سو واضح رہے کہ لفظ'' ظاہر'' مجمل بھی ہے اور مشترک بھی۔ اگر ظاہر سے کوئی شخص صفات مخلوق سے مماثلت مراد لیتا ہے تو بلاشبہ ظاہر کا یہ معنی ہرگز مراد نہیں۔ نہ ہی سلف صالح اور ائمہ ہدیٰ کے'' ظاہر'' معنی مراد لینے کا یہ مطلب ہے اگر کسی شخص کا یہ عقیدہ ہو کہ جس طرح بعض نصوص کے۔ مثلاً متعلقہ علم، قدرت، وغیرہ کے ظاہر معنی مراد لئے جاتے ہیں اسی طرح سارے نصوص متعلقہ مسائل صفات مثلاً محبت، غضب، استواء علی العرش کے بھی ظاہری معنی مراد لئے جائیں یعنی سب آیات صفات ایک جنس سے ہیں متنازعہ فیہ نصوص کو متفقہ کے برابر حیثیت دی جانی ضروری ہے مثلاً جیسے اللہ تعالیٰ جب اپنے لئے فرماتا ہے کہ

الله بكل شي عليم وہ ہر چیز کو جانتا ہے۔

الله على كل شي' قدير وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

تو اس امر پر ائمہ مسلمین اور اہل سنت کا اتفاق ہے کہ یہاں'' ظاہر معنیٰ'' مراد ہیں لیکن اس طرح نہیں کہ خدا کا علم ہمارے علم کی طرح اور خدا کی قدرت ہماری قدرت کی طرح ہو، اسی طرح عرش کے اوپر اللہ تعالیٰ کا ہونا اسطرح نہیں جیسے لوگ مسند پر بیٹھتے ہیں۔ یا وہ اسی طرح محبت کرتا ہے جیسے دنیا کے لوگ کیا کرتے ہیں (۲۱) صفات میں تاویل کا تصور کیسے پیدا ہوا اس کا مدار لفظ کا معنی حقیقی و مجازی ہے اس بارے دو مذاہب ہیں محققین کی ایک جماعت کہتی ہے جن میں مالکی، شافعی، حنبلی ہیں۔ کہ ہر لفظ موقع و مقام کے لحاظ سے اپنی مخصوص ترکیب میں ایک خاص معنی رکھتا ہے، ہر جگہ وہ معنی اصل ہی ہوگا جس معنی میں مستعمل ہوگا، کیونکہ جب بھی کسی مطلب کے ادا کرنے کے لئے لفظ کی ضرورت ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ دلوں میں ڈال دیتا ہے: اور پھر اسی کے مطابق انسانوں سے خطاب فرماتا ہے۔ یہ کہنا کہ فلاں لفظ کی اصل وضع فلاں ہے، دوسری جگہ اس کا استعمال مجازاً ہوا ہے، ان محققین کے نزدیک درست نہیں امام ابن تیمیہ کا تعلق بھی محققین کی اس جماعت کے ساتھ ہے، اور حسب تصریح امام ابن تیمیہ اسلام کی پہلی دو مبارک صدیوں میں اس تقسیم کا کوئی وجود نہیں ملتا، نہ صحابہ میں، نہ تابعین و تبع تابعین میں، نہ ائمہ محدثین و فقہاء میں، نہ اہل لغت و نحو میں۔

دوسری جماعت جہمیہ و معتزلہ وغیرہ کی ہے جو مجاز کے قائل ہیں اور اسی پر صفات الٰہیہ وغیرہ میں ان کی تاویلات فاسدہ کا سہارا ہے امام صاحب ایک مقام پر فرماتے ہیں:

"والغالب انه كان من جهة المعتزلة ونحو هم من المتكلمين ....
وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص و كان منشاه
من جهة المعتزلة والجهمية"(۲۲)

---

(۲۰) التدمریۃ' ۲۷ (۲۱) ایضاً

(۲۲) کتاب الایمان' ۳۵

امام ابن تیمیہ نے کتاب الایمان اور حافظ ابن القیم نے الصواق المرسلہ میں اس موضوع پر بڑی تفصیل و تحقیق سے لکھا ہے اور سب دلائل وشبہات پر بحث کی ہے اور اس بحث کی روشنی میں مسائل صفات کو اطمینان بخش اور ایمان پرور طریقے سے حل کر دکھایا حافظ ابن القیم نے اس بحث کو اس عنوان سے شروع کیا ہے

" کسر الطاغوت الذی و ضعته الجهمية لتعطيل حقائق الصفات و هو طاغوت المجاز "(۲۳)

جبکہ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

" انهم قد تعودوا ما اعتادوه اما من خطاب عامتهم و امامن خطاب علمائهم باستعمال اللفظ فی معنی،فاذا سمعوه فی القراٰن والحدیث ظنوا انه مستعمل فی ذلک المعنی فیحملون کلام الله ورسوله علی لغتهم النبطية وعادتهم الحادثة وهذا مادخل به الغلط علی طوائف بل الواجب ان یعرف اللغة والعادة والعرف الذی نزل به القراٰن والسنة وما کان الصحابة یفهمون من الرسول عند سماع تلک الالفاظ فبتلک اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله و رسوله لابما حدث بعد ذلک "(۲۴)

حافظ ابن رجب نے ذیل طبقات الحنابلہ میں جامعیت کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی اور اسی کو ترجیح دی۔ لہٰذا امام ابن تیمیہ کے نزدیک لفظ کے معنی حقیقی ومجازی کی طرف تقسیم غلط ہے کیونکہ آپ نصوص صفات کو ہر جگہ اصل معنی میں مستعمل یعنی حقیقت مانتے ہیں اور امام صاحب نے الرسالہ المدنیہ فی المجاز والحقیقۃ میں قوی دلائل سے ثابت کیا ہے کہ نصوص صفات کے تاویلی معنوں کی عربی لغت، لغت عہد نبوی وصحابہ میں کوئی گنجائش نہیں۔ الرسالۃ المدنیہ میں امام صاحب فرماتے ہیں کہ'' ظاہر معنی لینے کا ہر گز یہ مطلب نہیں کہ مثلاً'' ید'' سے مراد انسانوں کا سا ہاتھ ہے اور نہ آسمان پر اللہ تعالیٰ کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس طرح ہے جیسے برتن میں پانی۔ ایسے فاسد معانی مجسمہ اور مشبہ فرقے لیتے ہیں بلکہ ظاہر معنی سے مراد لغوی معنی ہیں جو وضع کے اعتبار سے مفہوم ہوتے ہیں یا سیاق وسباق سے

" فان ظاهر الکلام هو ما یسبق الیٰ العقل السلیم لمن یفهم بتلک اللغة ثم قد یکون ظهوره بمجرد الوضع وقدیکون بسیاق الکلام ولیست هذه المعانی المحدثه المستحیلة علی الله هی السابقة الی عقل المومن.... لایجوز ان یقال ان ظاهر الید والوجه غیر مراد .... ما من اسم یسمی الله به الاو الظاهر الذی یستحقه المخلوق غیر مراد ا ه ملخصًا "(۲۵)

---

(۲۳) الصواعق ۲'۵؍ (۲٤) کتاب الایمان ٤۲

(۲۵) رسالة المدنية ۱۳۷

امام صاحب اپنے موقف کی مزید وضاحت فرماتے ہیں کہ صفات خبریہ، ید، استواء، نزول وغیرہ میں اشاعرہ جس طرح اور جن اصولوں سے صفات ذات، قدرت، حیات، علم وغیرہ کو حقیقیہ تسلیم کرتے ہیں اسی اصل سے ان کو مذکور صفات خبریہ کو ماننا لازم ہے تاویل کریں تو سب جگہ، نہ کریں تو کہیں بھی نہ کرنی چاہیے۔ وہ اشعری متکلمین کی اس روش کو بجا طور پر ان کا تناقض قرار دیتے ہیں،

" کما ان علمنا و قدرتنا و حیاتنا و کلامنا و نحوها من الصفات اعراضاً تدل علی حدوثنا یمتنع ان یوصف اللہ بمثلها فکذالک ایدینا و وجوهنا و نحوها اجسام محدثه لا یجوز ان یوصف اللہ بمثلها.... کان ابن النفیس الفاضل یقول لیس الا مذهبان مذهب اهل الحدیث و مذهب الفلاسفه فاما هؤلاء المتکلمون فقولهم ظاهر التناقض و الاختلاف "(۲٦)

تو امام صاحب کے نزدیک سب نصوص صفات اپنے اصل و حقیقی معانی میں استعمال کیے جاتے ہیں لیکن یونانی الٰہیات اور کلام تاویل سے ذہن کا صاف ہونا ضروری ہے، اس طرح کوئی پریشانی لاحق نہیں ہوگی جیسے لفظ اللہ، الرحمن، الرحیم کے معانی معلوم ہیں، لیکن مسمّٰی کی ماہیت نہ معلوم ہے نہ ہمارے بس کی بات، جنت اور اس کی نعمتوں کی لغوی تفسیر معلوم ہے، لیکن حقیقت و ماہیت نہ معلوم ہے نہ ایمان کے لیے ہم اس کے مکلف ایسے ہی دوسرے امور متعلقہ غیب ہیں، یہی حال، اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے صفات مقدسہ کا ہے۔ کہ لغت عرب میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ید، استواء، نزول کی تاویلات کا ثبوت خالص عربی اور قرون ثلاثہ مفضلہ سے نہیں ملتی، ملاحظہ ہو الرسالہ المدنیہ، شرح حدیث النزول، موافقہ صریح المعقول وغیرہ۔ آپ نے اس کے لیے ایک مجلس میں فقہاء زمانہ کو چیلنج کیا تھا اور تین سال کی مہلت دی تھی کہ کوئی ان تاویلات کو قرون ثلاثہ سے ثابت کرے۔ اور حافظ ذہبی نے دوسرے متقدمین اشاعرہ سے بھی ان تاویلات کی تردید ذکر کی ہے۔ جس عربی میں قرآن حکیم نازل ہوا اور آنحضرت ﷺ نے کلام فرمایا اس کی رو سے تفسیر کی حد تک آیات و احادیث صفات کے مدلولات، ان کے تمام و کمال ظاہر معنیٰ ہیں۔ ہاں اگر وہ پورے ظاہر معنیٰ کا مطلب معاذ اللہ مخلوق جیسے ید وغیرہ ہوں تو اس کو امام صاحب گمراہی قرار دیتے ہیں،

" فان قال هذه معان و تلک ابعاض قال له الرضا و الغضب و الحب معان، و الید و الوجه و ان کان بعضا فالسمع و البصر و الکلام اعراض لاتقوم الا بجسم فان جاز لک اثباتها مع انها لیست اعراضها و محلها بجسم جاز لی اثبات هذه مع انها لیست ابعاضاً "(۲۷)

تو جیسے حب بغض وغیرہ اللہ کا کامل اور مخلوق کا ناقص ہو تو ایسے ہی ید، حب وجہ اللہ کا کامل اور انسان کا ناقص ہوتا ہے، دونوں کی حیثیت ایک جیسی نہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ ابن تیمیہ تمام صفات کی طرح استوىٰ علی العرش کو بھی ظاہر اور حقیقت پر رکھتے ہیں مخلوق کے ساتھ مشابہت کو تسلیم نہیں کرتے دیگر صفات میں اگر فرق ہے مخلوق و خالق میں تو استویٰ میں بھی فرق ہے تشابہ کا اطلاق نہیں

(۲٦) الموافقة ۷۰ (۲۷) التدمرية ۴۹

ہوتا۔ نہ ''ید'' ساق، آنکھ، قدم وغیرہ میں مشابہت ہے اور اللہ کی صفات کامل مخلوق کی ناقص ہیں امام صاحب فرماتے ہیں آپ کے نزدیک صفات معنویہ اور جارحہ میں کوئی فرق نہیں دونوں کا اللہ پر اطلاق ہوتا ہے۔ بغیر تشابہ کے۔ عرش پر استویٰ سے اگر جہۃ لازم آتی ہو تو امام صاحب اس کو شان الٰہی کے خلاف نہیں سمجھتے۔

چنانچہ آپ فرماتے ہیں:

> ''لم السلف متفقون علی تفسیرہ بما ہو مذہب اہل السنۃ قال بعضھم ارتفع علی العرش و علا علی العرش و قال بعضھم عبارات اخرہ و ھذہ ثابتہ عن السلف قد ذکر البخاری فی صحیحہ بعضھا فی اخریہ فی کتاب الرد علی الجھمیہ''(۲۸)

اور کتاب السنۃ میں امام صاحب کا قول ہے:

> '' اللہ فی السماء و علمہ فی کل مکان'' (۲۹)

امام احمد بھی صفات کو حقیقتاً مانتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ذاتاً عرش پر ہونے کے اعتقاد کو جز و ایمان سمجھتے ہیں۔(۳۰)

متشابہ آیات اور ان میں تاویل کا مسئلہ

اس مسئلہ کا تعلق بھی صفات اور وحدانیت سے بڑا گہرا ہے متشابہات یعنی صفات الٰہیہ، افعال خداوندی، اخبار غیب، اور احوال آخرت میں غور اور تاویل جائز ہے یا نہیں آیا آیات و احادیث صفات متشابہات میں داخل ہیں تا کہ تفویض کا مسلک اختیار کیا جائے یا تاویل کا یا ان کا مفہوم بھی واضح ہے۔ امام ابن تیمیہ ایسی آیات میں غور و فکر کے قائل ہیں ایک جگہ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

> ''بعض متاخرین نے آیات و احادیث صفات کو متشابہات میں داخل کر کے ان کے معانی میں تفویض کا مسلک اختیار کیا ہے لیکن اصل بات یہ ہے کہ آیات صفات کا معانی معلوم ہونے پر عموماً مسلمانوں کا اتفاق ہے اور انہوں نے جہمیہ و معتزلہ کی تاویلوں کی ہمیشہ مذمت کی ہے''۔(۳۱)

امام ابن تیمیہ کا مسلک یہ ہے کہ سلف صالح فی الجملہ ظاہری معانی مراد لیتے تھے، اور ''کیفیت'' کی کرید نہیں کرتے تھے، کیونکہ کیفیت کی کرید گمراہی ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ آیات صفات میں جو شبہات وارد ہوتے ہیں وہ (فلسفہ زدہ) عقلیت پسندی سے ہوتے ہیں، ان کی ذات سے پیدا نہیں ہوتے کیونکہ وہ ہر اعتبار سے معقول ہیں، گمراہی (ضلال) اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ''عقل'' ان کی کیفیت اور حقیقت کی جستجو میں مصروف ہو جاتی ہے، ورنہ ظاہر کا جہاں تک تعلق ہے وہ تو بالکل واضح اور بین ہے، پس متشابہ کی حقیقت نسبتی ہوئی یعنی بعض عقول کی نسبت، وہ حیرت اور سرگشتگی پیدا کرنے کا سبب بن جاتی ہیں، نہ کہ ان قلوب کی نسبت، جو اصل سرچشمہ سے حق کے طالب ہوتے ہیں، اور یہ کہنا جائز نہیں کہ ''متشابہ'' وہ ہے جو لوگوں کی سمجھ میں نہ آسکے کیونکہ اس کا مطلب یہ

---

(۲۸) کتاب العلو' ۱۰۵' اجتماع الجیوش' ۷۳ (۲۹) ایضاً

(۳۰) ایضاً (۳۱) مجموع الرسائل' رسالہ الاکلیل ۳۲

ہوگا کہ صحابہؓ آیات متشابہات کا مفہوم سمجھے بغیر تفویض پر عمل پیرا ہو گئے، پھر آگے بڑھ کے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نبی ﷺ بھی (نعوذ باللہ) ان کا مطلب نہیں سمجھتے تھے، اور ظاہر ہے کہ آپ کے بارے میں ایسا تصور نہایت ہی نامعقول ہے، چنانچہ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

''یہ بات کسی طرح ممکن نہیں کہ اللہ تعالی نے ایسا کلام نازل کیا ہو جس کے کوئی معنی نہیں، نہ یہ ممکن ہے کہ رسول ﷺ اور جمیع امت اس کے مفہوم سے ناآشنا ہوتی، جیسا کہ بعض متاخرین کہتے ہیں۔ یہ قول بالکل غلط اور باطل ہے اور اگر بات دو قولوں میں سے ایک میں دائر ہے، یعنی یا تو رسول اللہ قرآن کی آیات متشابہات کے معنی جانتے تھے، یا یہ کہ راسخین فی العلم ان کے معنی و مفہوم سے ناواقف ہیں، تو اثبات (پہلا قول) نفی (دوسرے قول) سے بہتر ہے، اور اس پر دلائل کثیرہ کتاب و سنت اور اقوال سلف سے اس بات کی تائید میں موجود ہیں کہ سارے قرآن کا علم و تدبر ممکن ہے، اور اس بات کی کوئی قطعی دلیل نہیں کہ راسخین فی العلم، آیات متشابہات کی تفسیر سے ناواقف تھے، کیونکہ سلف میں ایسے اصحاب کی کافی تعداد ہے، جو یہ کہا کرتے تھے کہ وہ متشابہات کی تاویل و تفسیر سے واقف ہیں، مثلاً مجاہد، ربیع بن انس، محمد بن جعفر بن زبیر، خود ابن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ میں ان راسخین فی العلم میں ہوں، جو آیات متشابہات کی تاویل و تفسیر سے واقف ہیں''۔ (۳۲)

پھر امام ابن تیمیہ نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ بعض علماء نے بعض سلف سے مذکورہ بالا روایات کے خلاف بھی روایت کی ہے، یعنی وہ لوگ آیات متشابہات کے بارے میں سکوت اختیار کرتے تھے، اور تفویض کے مسلک پر عمل پیرا تھے، فرمایا کرتے تھے:

''آیات متشابہات کی تاویل خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا!''

اور اپنے اس قول کی تائید میں یہ دلیل دیتے تھے کہ اللہ تعالی نے آیات زیر بحث میں ''فتنہ پسندی اور تاویل بازی'' کا ذکر ساتھ ساتھ کیا ہے، اور یہ کہ رسول اللہؐ نے متشابہ کے پیچھے پڑنے والوں کی مذمت فرمائی ہے اور فرمایا ہے:

"اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاحذروهم"(۳۳)

اور یہ کہ حضرت عمرؓ نے اس شخص کو پیٹ دیا تھا جب صبیغ نامی ایک شخص حضرت عمر فاروق اعظمؓ کی خدمت میں حاضر ہوا تو اس نے سورۂ ذاریات کی ابتدائی آیات کے بارے میں چند غیر ضروری سوال کیے، آپ نے جواب دیے تو وہ مطمئن نہ ہوا۔ آپ نے بھانپ لیا کہ اس کے دماغ میں فتور ہے یا شرارت۔ چنانچہ آپ نے اس کو دو سو دُرّے لگوا دیے اور آپ نے اس کے پاس بیٹھنے سے لوگوں کو روک دیا تھا پھر اس نے حضرت ابو موسی اشعریؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر بیان دیا کہ اب میں بالکل ٹھیک ہوں،'' فحلف بالايمان المغلظة ما يجد في نفسه و كان يجد شيئاً ''(۳۴)

---

(۳۲)	تفسیر سورة الاخلاص' ۱٤۲ :الاکلیل' ۱۹

(۳۳)	ایضاً' ۱۲۰	(۳٤)	تفسیر ابن کثیر' ۳۸۹/۱

لیکن امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں صحابہ ان آیات کا معنی ومفہوم سمجھتے تھے البتہ سوال کی پابندی فتنہ کی غرض پر تھی نہ کہ برائے تفہیم پر، صبیغ کو مارنا فتنہ جوئی سے روکنا تھا اور بس۔ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

''قرآن دو قسم کے لوگ پڑھتے ہیں، ایک قسم تو ان لوگوں کی ہے جو اپنے تخیلات کی مدد سے ایسی چیزوں کی جستجو میں رہتے ہیں کہ انہیں پائیں، اور لوگوں تک لے دوڑیں، یہ لوگ امت کے بدترین لوگ ہیں، اللہ نے راہ ہدایت سے انہیں اندھا کر دیا ہے، دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جو ہوئی پسندی سے الگ رہتے ہیں، جو کچھ سمجھ میں آجائے اس پر بے چون وچرا عمل کرتے ہیں، جہاں اشتباہ پیدا ہوتا ہے اسے خدا کو سونپ دیتے ہیں۔ اس طرح کے لوگ ایسے علم سے بہرہ ور ہوتے ہیں جو دوسری کسی قوم کو کبھی حاصل نہیں ہوا۔ یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بیس سال تک کسی آیت کے مطلب کی تلاش میں لگا رہے تو اللہ تعالی اس کے لیے ایسا آدمی بھیجے گا جو آیہ قرآنی کے بارے میں اس کی مشکل دور کر دے گا''۔ (۳۵)

امام ابن تیمیہ کی تحقیق کے مطابق صحابہ، آیات متشابہات کے ظاہری مفہوم سے واقف تھے'' البتہ کیفیت کے بارے میں سوال نہیں کرتے تھے، جیسے ذات الہی کی حقیقت کے بارے میں پوچھ گچھ نہیں کرتے تھے۔ امام صاحب تاویل کے اس لئے قائل نہیں کہ تاویل کا معنی ان کے نزدیک تفسیر کے ہیں نہ کہ ظاہر معنی سے غیر ظاہر معنی کی طرف انتقال یا ایک لفظ کے راجح معنی چھوڑ کر مرجوح اور محتمل معنی کی طرف کوئی دلیل پیش کر کے لے جانا، کیونکہ یہ متکلمین کی ایجاد ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں، '' تاویل دلیل کی محتاج نہیں ہوتی اور تاویل کرنے والے کے لیے دو باتیں ضروری اور لابدی ہیں۔ ایک تو یہ کہ جس لفظ کی وہ دوسرے لفظ سے تاویل کرنا چاہ رہا ہے اس کا احتمال ثابت کرے، اور ظاہر معنی سے ہٹ کر جس دوسرے معنی کی طرف متوجہ ہو رہا ہے اس کی دلیل پیش کرے'' (۳۶)

آیت کے یہ اصطلاحی معنی نہ ان لوگوں پر منطبق ہوتے ہیں جو تفسیر کے قائل ہیں، اور نہ ان لوگوں پر جو توقف کا مسلک اختیار کرتے ہیں، اس لیے کہ جو لوگ تفسیر کرتے ہیں وہ ظاہر معنی مراد لیتے ہیں، اور صرف ظاہر ہی پر اعتبار کرتے ہیں، غیر ظاہر معنی پر ذرا بھی التفات نہیں کرتے، نہ تاویل کا اعتبار کرتے ہیں، کیونکہ کلام فقہا میں تاویل تفسیر کے معنی میں مطلق طور پر مستعمل نہیں ہے، بلکہ تاویل کا مطلب، کسی دلیل کے ماتحت لفظ کی تخریج، غیر ظاہر معنی پر ہے، اسی طرح توقف کرنے والوں پر بھی یہ اصطلاحی معنی منطبق نہیں ہوتے اس لیے کہ نہ وہ تفسیر کرتے ہیں نہ تخریج''۔ (۳۷)

خلاصہ یہ ہے کہ '' تاویل'' کے تین معنی ہیں، دو قرآن وحدیث اور کلام سلف میں مستعمل ہیں اور تیسرا متکلمین نے ایجاد کیا، تاویل کے معنی نتیجہ، حقیقت نفس الامری، ثواب، اور تاویل کے معنی تفسیر، اگر پہلا معنی آیت میں مراد ہوں تو پھر اللہ کے سوا متشابہات کے معنی یعنی حقیقت کوئی نہیں جانتا، اس صورت میں لفظ اللہ پر وقف کی قرأت صحیح ہے اور اگر ثانی الذکر معنی لئے جائیں تو

---

(۳۵) تفسیر ابن کثیر' ۳۸۹/۱ (۳۶) تفسیر سورۃ الاخلاص'

(۳۷) الاکلیل' ۲۳۰۰

تفسیر، راسخ فی العلم لوگوں کو معلوم ہو سکتی ہے اور تیسرے معنی یعنی کسی لفظ کے متبادر مفہوم کے سوا کسی ضرورت کی بنا پر دوسرے کوئی مناسب معنی لینا، تو اس معنی کو قرآن کی تفسیر سے کوئی تعلق نہیں۔ سلف صالح کی دونوں قرأتوں کی بحث میں تاویل کے مبتدع معنی کو درمیان میں نہیں لانا چاہیے۔ (۳۸)

امام ابن تیمیہ تاویل کے دو معنی لیتے ہیں ایک حقیقت، دوسرا نتیجہ اور مآل۔ کیونکہ قرآن پاک میں یہ دونوں معنی استعمال ہوئے ہیں انجام، نتیجہ اور مآل کے معنی کے لئے دیکھیے۔ (۳۹)

ابن الجوزی اور دوسرے علماء کے نزدیک سلف کا ایک گروہ توقف کی طرف گیا ہے مگر صرف کیفیت میں نہ کہ تفسیر میں، لیکن متکلمین میں سے بعض تاویل کرتے ہیں، ان کا نظریہ یہ ہے کہ صفات سے متعلق آیات متشابہات کی ایسی تاویلیں کی جا سکتی ہیں جو تنزیہ باری تعالیٰ کے مطابق ہوں۔ یہ حضرات ''ید'' کی تاویل، نعمت اور قوت سے، ''نزول'' کی تاویل نزول نعمت سے، اور ''استواء'' کی تاویل استیلاء سے کرتے ہیں۔ چنانچہ سعد الدین تفتازانی ''شرح مقاصد'' میں تحریر فرماتے ہیں:

''جو کچھ ظاہر شرع کے طور پر وارد ہے اور جسے حقیقی معنی پر محمول کرنا ممتنع ہے۔ مثلاً استویٰ'' الرحمان علی العرش استوی'' یا ''ید'' ''ید اللہ فوق ایدیھم'' یا ''عین'' ''ولتصنع علی عینی''، اور ''تجری باعیننا''، شیخ کہتے ہیں کہ یہ سب صورتیں صفت زائدہ کی ہیں، چنانچہ استواء مجاز ہے استیلاء سے، اور عظمت الٰہی کے تصور سے، اور ''ید'' مجاز ہے قدرت سے،، اور ''وجہ'' وجود سے مجاز ہے، اور ''عین'' بینائی سے، اور علماء بیان فرماتے ہیں کہ ''استواء'' مجازی طور پر استیلاء کے معنی میں آیا ہے ''ید'' اور ''یمین'' سے مجازی طور پر قدرت اور ''عین'' سے بینائی مراد ہے، اسی طرح دوسرے الفاظ بھی ہیں۔ یہ مجازی معنی اس لئے اختیار کیے گئے ہیں کہ تشبیہ اور تجسیم کی نفی ہو جائے، درحقیقت یہ معانی عقلیہ کی تمثیلات اور تصورات ہیں، تاکہ حسی صورت کا پورے طور پر ابراز ہو جائے۔'' (۴۰)

اس کا جواب امام ابن تیمیہ کے شاگرد حافظ ابن القیم کی کتاب الصواعق المرسلہ میں مل سکتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی سب صفات اس کے لئے ثابت ہیں کوئی صفت اس کی مخلوق کے مماثل نہیں، یہ تاویلات بلا دلیل ہیں۔ امام غزالی بھی ابن تیمیہ کی طرح رائے رکھتے ہیں کہ سلف نے یا کم از کم سلف کی اکثریت نے بعض آیتوں کی تفسیر کی اور مطلق طور پر آیات صفات کے بارے میں توقف اختیار نہیں کیا، آیات استواء اور ید اور عین وغیرہ کی جو تفسیر انہوں نے کی وہ ظاہر معنی کے مقتضا پر مبنی تھی، لیکن غزالی کے نزدیک عرش پر اللہ تعالیٰ کا استواء ایسا نہیں تھا جس کی صرف کیفیت غیر معلوم ہو، یا اس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ ایسا استواء تھا، جو ذات خداوندی کے شایان شان تھا، بلکہ امام غزالی کہتے ہیں کہ ظاہر معنی وہی مجازی معنی ہیں، اور یہ کہ مجاز بالکل واضح ہے مجازی معنی ہی ظاہر معنی ہے، ان کے نزدیک یہ کسی صورت تاویل نہیں، کیونکہ اصطلاح فقہاء میں تاویل کے معنی کسی خاص سبب سے ان معنی تک رسائی جو ظاہری معنی کے خلاف ہوں، اور یہاں ظاہر معنی کے خلاف، الفاظ کا دوسرا مفہوم لینے کی ضرورت ہی نہیں۔ (۴۱)

---

(۳۸) تفسیر ابن کثیر' ۳۸۹/۱ (۳۹) الاکلیل' ۱۶

(۴۰) تفسیر المنار' ۱۹۶ (۴۱) الصواعق' ۱۳/۲

امام غزالی صفات سے متعلق بہت سی باتوں میں سلف کے ساتھ متفق ہیں، جیسے صفات کے بارے میں ایسے مفہوم کے قائل ہیں جس سے اللہ تعالیٰ کی جسمیت کی نفی اور تنزیہ کا ثبوت ہوتا ہو۔ آپ نے احادیث کی روشنی میں بعض مثالیں پیش کی ہیں:

''اللہ تعالیٰ نے آدم کا خمیر اپنے ہاتھ سے بنایا اور مومن کا دل اللہ کی دو انگلیوں میں ہے۔''

ہاتھ کے دو معنی آتے ہیں عضو مرکب، دوسرا اس لفظ کو استفادہ کے طور پر بھی استعمال کرتے ہیں، جیسے ''البلدۃ فی ید الامیر'' یعنی شہر امیر کے دست یعنی اقتدار میں ہے یہاں ید مرکب نہیں لیا گیا کیونکہ اللہ ان چیزوں سے پاک ہے، ید کا یہ معنی وہاں لیا جاتا ہے جہاں حقیقۃً ید موجود ہو، جس کے لئے حقیقی ید نہیں اس کے لئے ''نعت'' کے معنی میں استعمال، کلام عرب میں نہیں پایا گیا۔

امام صاحب لکھتے ہیں:

'' الهم لا يطلقون هذا الكلام الالمجنس له يد حقيقة ولا يقولون يد الهواء ولا يد الماء ''(۴۲)

دوسری مثال:　　اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔

ایک اور حدیث میں یہ الفاظ آتے ہیں:

((انى رايت ربى فى احسن صورة))(۴۳)

صورت سے مراد ایک خاص ہیئت ہے جو بہت سے اجسام سے مرتب ہوتی ہے اور یہ اجسام گوشت ہڈی وغیرہ سے مرکب ہوتے ہیں خدا کے لئے ایسا جسم نہیں مانا جاسکتا اسی طرح خدا کے لئے صورت جسمانی نہیں مانی جاسکتی کیونکہ اللہ ان سے ماورہ اور منزہ ہے، تو خدا کے لئے صورت کا جو لفظ استعمال کیا گیا ہے اس کا مطلب وہ ہے جو اس کی ضلالت اور عظمت کے مطابق ہو یعنی جسمیت سے یکسر منزہ۔ ایک اور مثال ''اللہ تعالیٰ ہر رات کو آسمان دنیا کی طرف نزول فرماتا ہے''(۴۴)

اگر جسم پستی سے بلندی کی طرف جائے تو اسے ''صعود'' کہتے ہیں اور اگر بلندی سے پستی کی طرف جائے تو اسے ''نزول'' اور ''ہبوط'' کہتے ہیں۔ اللہ کے لئے نزول کا یہ معنی نہیں لیا جاسکتا کیونکہ اس میں جسمانیت لازم آتی ہے اللہ کے لئے جو نزول مانا جاتا ہے اس میں انتقال اور حرکت ضروری نہیں ہے اس حقیقت کو نہیں پایا جاسکتا، بلکہ نزول کا وہ معنی لیں گے جو خدا کی عظمت کے مطابق ہو، اسی طرح لفظ فوق ہے جس کے دو معنی آتے ہیں یعنی ایک اونچا، ایک نیچا جسم کی نسبت دوسرے جسم کی طرف، اور دوسرا معنی رتبہ استعمال ہوا ہے جیسے کہتے ہیں العلم فوق العلم۔ فوق کا پہلا معنی جسم کا محتاج ہے جبکہ دوسرے معنی کے لحاظ سے اس کی ضرورت نہیں۔ امام ابن تیمیہ خدا کے لئے ایسا ''ید'' ثابت کرتے ہیں جو اس کے شایان شان ہو، اس کے لئے ایسا ''نزول'' تسلیم کرتے ہیں جو اس کی جلالت سے مطابقت رکھتا ہو، اس کے لئے ایسا ''فوق'' مانتے ہیں جو اس کی عظمت سے ہم آہنگ ہو، اور یہ کہ یہ چیزیں مخلوق چیزوں سے مماثلت نہ رکھتی ہوں، اسی کو وہ سلف کی فہم و تفسیر قرار دیتے ہیں۔

امام ابن تیمیہ ایک جگہ لکھتے ہیں: ''میں نے محدثین، صوفیہ، متکلمین اور فقہائے مذاہب اربعہ کی پچاس سے زائد کتابوں

---

(۴۲)　الصواعق ۱۳/۲　　(۴۳)　رسالۃ المدنیہ ۱۴۳

(۴۴)　مجموعۃ الرسائل والمسائل ۲۷

سے اپنے نقطۂ نظر کو مدلل ثابت کر دکھایا تھا اور چیلنج کر دیا تھا کہ میری طرف سے تاویل پسند حضرات کو تین سال کی مہلت ہے، اس مدت میں قرونِ ثلاثہ مبارکہ سے کوئی شخص یہ ثابت کر دے کہ سلف تاویلات کرتے تھے، یعنی ''ان الفاظ سے امور معنوی مراد لیتے تھے'' تو میں تسلیم کرلونگا اور اپنے دعویٰ سے دست بردار ہو جاؤنگا۔'' (۴۵)

حاصل یہ کہ امام صاحب نے یہ پُر زور طریقے سے ثابت کیا ہے کہ جس ذریعہ تاویل سے متکلمین شفاء و اطمینان کا دعویٰ کرتے ہیں وہ طریقہ صحابہ و تابعین سے قطعاً ثابت نہیں، جبکہ فکرِ صائب صحابہ کرامؓ اور دوسرے سلف صالح کا تھا۔

ابن تیمیہ کا اصل میدان صفات سے متعلقہ نکات کی تشریح ہے۔ مسئلہ صفات کے ذریعہ ذہن اللہ کے بارے اتنا صاف اور واضح ہو جائے کہ کوئی شبہ نہ رہے، حقیقت کھل کر سامنے آ جائے، تین باتیں سامنے آتی ہیں ذات الٰہی اور صفات کا تعلق، خالقیت الٰہی اور ضمنی صفات، جن کا تعلق حالات سے ہے یہ اللہ کے لئے ثابت ہیں یا نہیں؟ اس کے بارے میں دو مذاہب ہیں ایک گروہ اللہ تعالیٰ کو تمام صفاتِ کمال سے متصف مانتا ہے اسلاف محدثین اور اہلسنت اس کے قائل ہیں۔ جبکہ معتزلہ جہمیہ اور حکماء اسے متصف نہیں مانتے، لیکن ان دونوں جماعتوں میں کچھ ایسے افراد بھی ہوئے ہیں جن میں افراط و تفریط پایا جاتا ہے، بعض قائلین صفات میں تجسیم و تشبیہ کا عقیدہ، جبکہ بعض منکرین صفات میں وجود تک کی نفی پائی جاتی ہے۔ ان کے ہاں اللہ سے وجود کی نفی نہ کی جائے، تو وجود کے نقائص کو کیسے دور کیا جاسکتا ہے اور اگر موجود جانیں، تو اللہ کا اثبات کیسے کیا جاسکتا ہے۔ امام ابن تیمیہ کا مذہب بین بین کا ہے اتصاف و اثبات باری کا بھی، تجرید و تنزیہ کا بھی۔ آپ چونکہ سلفی ہیں اور اسلاف ظاہر الفاظ کے اقراری اور تجرید و تنزیہ مطلقہ کے انکاری ہیں۔ دونوں گروہوں کے دلائل کو دیکھا اور پرکھا جائے تو ہر مسلک کی خوبی و خامی واضح ہو جاتی ہے۔

امام ابن تیمیہ اثبات صفات کو اصل اور تعطیل کو باطل کہتے ہیں۔ آپ استدلال میں انبیاء کا طرز عمل پیش کرتے ہیں، تمام انبیاء نے اللہ تعالیٰ کی صفات کو ہمیشہ اثبات کے رنگ میں پیش کیا ہے اور اسی کو ایمان کی روح قرار دیا ہے، یہی عقیدہ عمل کے لئے مہمیز ہے۔ اسی سے اللہ کی محبوبیت کے نقوش واضح ہوتے ہیں توحید کے عملی اثرات دل کی گہرائیوں میں اتر جاتے ہیں انبیاء کا مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ صفات کے ذریعہ محبت و الفت الٰہی کو ذہن و قلب میں اتار دیں، تعطیل و تجرید کی حد تک، جبکہ تنزیہ سے یہ مقصد کبھی حاصل نہیں ہوسکتا، ایسا خدا تو ہر ایک کی سمجھ میں آتا ہے جو سمیع بصیر جیتا جاگتا اور حی و قیوم ہو جو بندوں کی تکلیفوں میں ان کے کام آتا ہو، جس سے ذاتی تعلق و وابستگی، نہ صرف ممکن ہو، بلکہ اس بات کا یقین ہو کہ وہ اس تعلق کا صحیح صحیح صلہ و اجر بھی عطاء کر سکنے پر قادر ہو، مگر ایسا وجود مطلق، مجرد، محض، صفات سے محروم، جسے ارسطو اور اس کے متبعین پیش کرتے ہیں، دل و دماغ کو کیسے اپنی طرف مائل کر سکتا ہے اور جبکہ تمام انبیاء نے متفقہ طور پر خدا کی صفات کے ایجابی پہلو پر زور دیا ہے، تجرید و تنزیہ کے پہلوؤں کو نسبتاً کم ہی درخور اعتناء سمجھا ہے۔ انبیاء سے بڑھ کر اس حقیقت سے اور کون زیادہ آگاہ ہوسکتا تھا کہ تنزیہ و تجرید کے تقاضوں کو اگر ملحوظ نہ رکھا گیا تو تشبیہ و تجسیم کی گمراہیاں لامحالہ پھیلیں گی۔

انبیاء کی دعوت کے حوالہ کے علاوہ امام صاحب نے قرآن و حدیث سے بھی دلائل دیے ہیں جن سے صفات ایجابیہ سے اللہ تعالیٰ کا اتصاف ثابت ہوتا ہے، اس کے پیارے پیارے ناموں کے بارے میں آتا ہے۔

---

(۴۵) مجموعة علمية' رسالہ المحبة' ۵۵

﴿وللہ الاسماء الحسنی فادعوہ بھا﴾ اور سورۃ حشر میں ہے ﴿ھو الرحمان الرحیم ھو اللہ الذی لا الہ الا ھو الملک القدوس السلام المؤمن المھیمن العزیز الجبار المتکبر ...... وھو العزیز الحکیم﴾ (حشر : ۲۴)

محدثین وقرآن وسنت کے حاملین متکلمین کا اس مسئلہ پر اتفاق ہے، چنانچہ محدثین میں بخاری، ابی حاتم، محمد بن یحییٰ اندھیلی، محمد بن اسحاق بن احمد بن خزیمہ اور متکلمین میں ابن کلاب کے زمانہ تک سب کا اتفاق رہا ہے کہ وہ تمام صفات، جو کتاب وسنت میں صراحۃً مذکور ہیں اللہ تعالیٰ کی طرف ان کا انتساب ضروری ہے ابن کلاب پہلا شخص ہے جس نے صفات لازمہ اور متعدیہ میں فرق قائم کیا یعنی علم، حیات اور صفت خلق، جو فاعل کے ساتھ ساتھ مفعول کی بھی متقاضی ہے۔ ابن کلاب اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ صفات لازمہ سے متصف ہے مگر متعدیہ سے نہیں۔ (۴۶)

اللہ تعالیٰ کو صفات سے عاری ماننے میں زندہ اور قیوم خدا غیر مؤثر اور غیر فعال ہو جاتا ہے۔" ان العرب لا تعرف الحی من المیت الا بالفعل فمن کان له فعل فھو حی" اور اللہ تعالیٰ متحرک اور فعال ہیں تمام اہلسنت کا اس پر اتفاق ہے ایک منطقی کلیہ "ان الحرکۃ من لوازم الحیاۃ فکل حی متحرک" (۴۷)

امام بخاری نے متحرک کی بجائے فعال کا لفظ استعمال کیا ہے (۴۸)۔ صفات کے بغیر خالی موجود کس کام کا رہ جاتا ہے اور کس بنیاد پر اس کے ساتھ تعلق ہو سکتا ہے اس کے مقابلہ میں نافیین صفات اپنے موقف میں کہتے ہیں کہ قرآن وحدیث اور سلف کے جو اقوال اثبات صفات کے لئے ملتے ہیں بعینہ تنزیہ سے متعلق بھی ملتے ہیں اور اثبات والی آیات واحادیث اس بارے میں محکم وقطعی الدلالت نہیں۔ مستثنیات بھی ان کو کہا جا سکتا ہے۔ تنزیہ والی آیات محکم اور واضح ہیں جن میں نہ تاویل چل سکتی ہے نہ تعبیر جیسے " لیس کمثله شیء" (شوریٰ/۱۱)، "ولا یحیطون به علما" (طٰہٰ:۱۱۰)، " ھل تعلم له سمیا " (مریم ۱۶۵)

کمال الٰہی تجسیم وتشبیہ میں نہیں بلکہ اس کے ماوراء میں ہے، اللہ تعالیٰ نے بار بار سبحانہ وتعالیٰ (بلند وبرتر) فرمایا ہے خود قرآن حکیم میں بعض ایسے مقامات ہیں جہاں تشبیہ واستعارہ کی آڑ لی جاتی ہے اور مجاز استعمال کرنا پڑتا ہے۔ احمد بن حنبل تک فرماتے ہیں کہ تین احادیث میں مجھے بھی تاویل سے کام لینا پڑا، اور نہ آپ ظاہر سے انحراف نہیں کرتے وہ تین احادیث یہ ہیں " الحجر الاسود یمین اللہ انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن، انا جلیس من ذکرنی " (۴۹) تو جہاں ظواہر ساتھ نہ دے سکیں تو تاویل کریں۔

یہ حکماء اور متکلمین ایسا بھی نہیں کہ صفات کو کسی درجہ میں ثابت نہیں مانتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ خدا کی ذات فی نفسہ تو مجرد محض اور ایک ہے، وہ وجود مطلق ہے جو جہت، حیز، مکانیت، بشریت سے ہر طرح پاک اور منزہ ہے، علم، قدرت وغیرہ، یہ تو اس ذات بحث کی صرف تجلیات ہیں علم ایک تجلی ہے ذات محض کی، قدرت ایک تجلی ہے، ایسے ہی رحمت، وہبیت وغیرہ، اگر صفات کو مانا جائے تو جسمانیت، بشریت، کے علاوہ متعدد قدماء کا ہونا بھی لازم آتا ہے اور اللہ کا محل حوادث ہونا بھی۔ باقی انبیاء نے پھر اس کی دعوت کیوں

---

(۴۶) الموافقۃ ۲/۲۶ (۴۷) ایضاً

(۴۸) ایضاً ٦ (۴۹) نقض اساس التقدیس ١٠١/١٤

دی ہے کہ اللہ صفات کے ساتھ متصف ہے۔ دراصل خدا کے تصور کو لوگوں کی سطح ذہنی کے قریب کرنا اور مانوس کرنا مقصد ہے۔ تاکہ پہلے قدم پر ہی انسان کے دل میں، محبت الٰہی، خوب جگہ پکڑ لے۔ اس کے بعد محکمات کے ذریعہ تجرید و تنزیہ کے حقائق کی پردہ کشائی فرمائی ہے۔(۵۰)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ دونوں باتیں اپنی جگہ صحیح ہیں، کہ اللہ نے اثبات و تجرید، دونوں سے کام لیا، اس طرح نہیں کہ اللہ پہلے تو اثبات صفات سے مانوس کرتے رہیں اور ''اصل'' تجرید و تنزیہ کو قرار دیں، پھر تو اثبات صفات جھوٹ پر مبنی ہوا اس طرح یہ بڑا مشکل مسئلہ ہے۔ بقول امام رازی'' من أراد ان يشرع فى المعارف الالهية فليستحدث لنفسه فطرة اخرى ''(۵۱)

اگر ہم کلیات کا وجود خارجی فرض کر لیں کہ خارج میں کلیات کا وجود ہے جیسے انسان، فرس وغیرہ، لیکن مطلق انسان مطلق فرس کس کام کے جب تک ان میں صفات نہ پائی جائیں، ان کے بغیر چیز کا وجود ہی نہ رہے جیسے پیاز کو چھیلتے جائیں حتیٰ کہ چھلکے ختم ہو جائیں، تو پیاز کا وجود کہاں رہے گا۔ ایسے ہی صرف تنزیہ و تجرید صفات سے، اللہ بے کار ثابت ہوگا، (العیاذ باللہ) تجلیات کے بارے میں بھی سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ ان میں تعدد پیدا کیونکر ہوا، یہ حادث ہیں یا قدیم، حادث ہونے کی صورت میں خدا محل حوادث ٹھہرتا ہے، اور تعدد قدما لازم آتا ہے تو جو سوال صفات کے ماننے میں تھا وہی تجلیات میں لازم آیا، پھر صفات کا اس درجہ کا انکار، کہ وجود کی صفت کو ثابت نہ مانیں بلکہ لاموجود، لامعدوم سے تعبیر کریں، تو علاوہ رفع نقیض کے، تشبیہ اس میں بھی لازم آگئی جس سے ممتنع کے ساتھ مشابہت ہوگئی

> '' فر من المطر و قام تحت الميزاب '' ۔ امام صاحب ان اعتراضات کا جواب کہ تجسیم لازم آتی ہے، یا محل حوادث ٹھہرتا ہے تعدد قدماء لازم آتا ہے۔ اس کا آسان ترین جواب یہ ہے کہ ان کے ساتھ '' بلا کیف '' کی قید بڑھادی جائے۔ دوسرا یہ کہ کسی موصوف کی صفت کے لئے جسم کو ماننا پڑتا ہے مگر جسم ایسا کہ ہم اس کے لئے کوئی تمثیل مقرر نہیں کر سکتے نہ قیاس کر سکتے ہیں اور اس بناء پر صفات کا انکار بھی نہیں کر سکتے۔ خدا کی صفات کو انسانی صفات کی روشنی میں ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ امام فرماتے ہیں کہ '' وہ تمام صفات کمال، جو انسانوں میں پائی جاتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ بطریق اولیٰ ان سے متصف ہونے کا استحقاق رکھتے ہیں''۔(۵۲)

تعدد قدماء کا اعتراض بے معنی ہے، یہ سوال تب پیدا ہوتا ہے اگر ذات و صفت کو دو علیحدہ علیحدہ چیزیں سمجھیں، جیسا کہ نافین نے سمجھا اور یہی ان کی غلط فہمی ہے۔ حالانکہ اللہ کا تصور صفات کے ساتھ ہی ہوتا ہے الگ اور خارج صفات لاحق نہیں ہوتیں، یہ اصل میں فلاسفہ کے غلط خیال سے مغالطہ ہوا جو صورت اور ہیولی کو دو الگ الگ چیزیں سمجھتے ہیں مگر ایسا نہیں ہے۔

---

(۵۰) نقض اساس التقديس' ۱۰۱ (۵۱) ایضاً ۱٦

(۵۲) رسالہ التدمرية ۱۰

رہا یہ سوال کہ اتصاف صفات سے خدا تعالی محل حوادث ٹھہرتا ہے یہ جائز نہیں، جیسے خلق وارادہ جس کا تعلق مخلوق سے ہے، ہر آن نئی شئی تخلیق اس کے ارادہ سے ہوتی ہے۔ یہ تجدد وحدوث نقص ہے۔ خارج میں تو صورتیں ہی پائی جاتی ہیں ہیولی تو ایک ذہنی چیز ہے صحیح بات یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ اللہ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہے نہ کہ ذات وصفات الگ الگ قدیم ہیں تا کہ تعدد قدماء لازم نہ آئے امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں۔

''اذا قلنا، اللہ و علمہ، اللہ و قدرتہ، واللہ و نورہ، قلنا بقول النصاری، فقال لا نقول اللہ و علمہ، اللہ و قدرتہ، اللہ و نورہ، ولکن اللہ بعلمہ و قدرتہ ونورہ الہ واحد. بل ننطق بما ان صفاتہ داخلۃ فی مسمی اسمہ''(۵۳)

(معنی صفات): امام صاحب اللہ کریم کی ذات کو ہر اس صفت سے متصف مانتے ہیں جن کا ذکر کتاب وسنت میں ہے اگر کسی صفت سے تجسیم باری یا تشبیہ کا شائبہ ہو تو بلا کیف کی قید لگا دی جائے تو تنزیہ باری پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ واضح رہے کہ اس طرح کی کلامی ابحاث میں کسی تعبیر وتشریح کو حرف آخر قرار نہیں دے سکتے کہ یہ صفات اور شئون وحالات کی بحث بڑی نازک اور مشکل ہے، اس میں صرف یہ دیکھنا ہے کہ کونسی تعبیر وتشریح اقرب الی الصواب ہو سکتی ہے، تا کہ کم سے کم تضاد ہو یا تضاد دور ہو جائے۔ تو صفات تین طرح کی ہیں ازلی، ابدی، ذاتی صفات جیسے حیات، علم، قدرت وغیرہ اور انکی فروعات، جیسے ید، سمع، عین وغیرہ کہ ان میں ید، قدرت، نصرت، جود وسخا سے مختلف نہیں سمع وعین، علم ہی کی ایک فرع ہے اور وہ صفات جو گاہے گاہے ظاہر ہوتی ہیں جیسے قبول دعا کے لئے آسمان دنیا تک نزول۔ فرح، غضب (خفا) استوی علی العرش وغیرہ، کیا انکا اثبات ایک جیسا ہے یا مختلف، علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ ایسی تمام صفات جو کتاب میں مذکور ہوں ثابت مانی جائیں گی۔ کسی قسم کی تعبیر وتاویل قبول نہیں کی جائے گی۔ یہ بدعت ہے آپنے ابن التلمیس الطبیب کی عبارت کا حوالہ دیا ہے کہ اس بارے میں دو ہی رائے ہیں یا فلاسفہ کی جو ہر صفت کی نفی کرتے ہیں یا محدثین کی جو اثبات پر زور دیتے ہیں متکلمین کی نہیں کہ اس میں تناقض ہے۔ **" لیس الامذھبان مذھب اھل الحدیث او مذھب الفلاسفہ فاما ھؤلاء المتکلمون فقولھم ظاھر التناقض " (۵۴)**

لیکن اس رائے میں کمزوری ہے کہ جب درجات صفات میں فرق ہے تو حکم میں بھی فرق ہونا چاہئے، لہذا وہ صفات جن کے بغیر خدا کا تصور محال اور ناممکن ہے انکو تو بعینہ ثابت مانا جائے گا، نفی کسی صورت جائز نہیں، دوسرے درجہ کی صفات میں تجرید وتنزیہ کو زیادہ اہم سمجھا جائے گا، اثبات کے ضمن میں اتنا خیال رکھا جائے گا کہ معنی زائد کی نفی نہ ہونے پائے تحقق واثبات تجرید وتنزیہ دونوں میں منافات نہیں، انکے استعمال کی کمی بیشی ہوسکتی ہے۔ جہاں اثبات کے بغیر چارہ نہیں، وہاں اثبات ہی کیا جائے گا اور جہاں تجرید وتنزیہ کے نظر انداز کر دینے سے کمال کی نفی ہوتی ہو اور خدا کے لئے نقص لازم آتی ہو، تو انکو ثابت کیا جائے گا۔ امام صاحب کا سب صفات کو برابر قرار دینا صحیح معلوم نہیں ہوتا، کہ بعینہ سلف کی ہی تعبیر وتشریح کو اختیار کیا جائے۔ بلا کیف کہہ دینے سے تقاضا مکمل نہیں ہوتا جبکہ یہ بات بھی مبہم رہتی ہے۔ ہاتھ، آنکھ، چہرہ سے بظاہر جسم وجوارح سے متصف ہونا لازم آتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یا تو

---

(۵۳) الموافقۃ ۲/۲۲۰ (۵۴) ایضاً ۱۱۹

سرے سے اعضاء و جوارح نہیں، یا، ہیں، لیکن ذی اعضاء کی طرح نہیں۔ پہلی صورت میں صرف الفاظ کی نسبت نظر آتا ہے اور کچھ نہیں۔ اگر اعضاء و جوارح ہیں تو ان کو غیر متماثل اور بے مثل ماننا ہوگا۔ تمام صفات ایک دوسرے سے مختلف اور ممتاز ہوتی ہیں ورنہ ان کا استعمال بیکار ہوگا۔ یہاں تک علامہ موصوف کی بات قابل فہم ہے لیکن وجہ، ید، عین، ساق، جنب، اگرچہ قرآن حکیم میں استعمال ہوئے ہیں اگر ان کو اپنے حقیقی معانی پر رکھا جائے تو اس سے جسمانیت لازم آتی ہے۔ اگرچہ پہلے درجہ کی صفات میں بھی مشابہت اور کسی قدر تجسیم لازم آتی ہے کہ علم ''قدرت'' بغیر کسی وجود و جسم کے قائم نہیں ہوتا، لیکن ان صفات میں تنزیہہ کا پہلو موجود ہے۔ مشابہت صرف جزوی ہے، ان صفات کو جسمانی تسلیم کئے بغیر بھی اللہ کا تصور قلب و ذہن میں آجاتا ہے۔ کہ اس کا علم، قدرت، حیات، لامحدود وسعتوں کے اعتبار سے انسانی علم، انسانی قدرت، انسانی حیات سے اتنی مختلف ہے، کہ صرف ظاہری اشتراک رہ جاتا ہے ان صفات سے ایسے معانی اخذ کئے جاتے سکتے ہیں جن سے تنزیہ و تجرید حاصل ہو جاتی ہے، باوجود اس کے کہ تجسیم کا تصور کسی نہ کسی درجہ میں موجود ہے۔ اس کے باوجود تنزیہ کا تقاضا پورا ہو جاتا ہے۔ لیکن ید، عین، وجہ وغیرہ سے ذہن میں تصور ہی ایک جسم کا آتا ہے

جیسے "ویبقی وجه ربک، واصنع الفلک باعیننا، یحسرتی علی ما فرطت فی جنب الله، والسماء بنینا ها باید، یوم یکشف عن ساق"(۵۵)

ان سے جو ظاہری نقشہ بنتا ہے وہ اللہ کی شان کے لائق نہیں بنتا بقول امام رازی ان میں تاویل کرنے کے بغیر چارہ کار ہی نہیں، لہذا وجہ سے ذات ''عین'' سے نگرانی، ید سے قدرت، جنب سے حضور، پنڈلی سے کوائف حشر و نشر، اس طرح قرآن کا منشا تنزیہہ، تجرید باری، پورا ہوتا اور قرآن کی فصاحت و بلاغت بھی قائم رہتی ہے۔

صفات سے متعلق آپ کے بیان کردہ اصول کا خلاصہ

صفات سے متعلق آپ کے بیان کردہ اصول کا خلاصہ یہ ہے کہ (۱) اللہ تعالیٰ کو ان تمام صفات سے متصف مانا جائے جن سے اللہ نے اپنے آپ کو متصف کیا' یا اس کے رسول نے جو صفات بیان کی ہیں اور جو کفار اللہ کے لیے ثابت کرتے ہیں' ان سے پاک سمجھا جائے اور تمثیل کی نفی کی جائے۔

آپ فرماتے ہیں:

" و اصل دین المسلمین انهم یصفون الله بما وصف به نفسه فی کتبه و بما وصفته به رسله من غیر تحریف ولا تعطیل ومن غیر تکییف ولا تمثیل بل یثبتون له تعالیٰ ما اثبته لنفسه و ینفون عنه ما نفاه عن نفسه و یتبعون فی ذلک اقوال رسله و یجتنبون ما خالف اقوال الرسل".(۵۶)

---

(۵۵) التدمریة' ۴۸ (۵۶) الموافقة' ۱۴۸

سلف کا بھی یہی مذہب ہے۔ سلف کا مذہب نقل کرنے میں آپ پہلے تو ان سے منقول الفاظ کو بالسند نقل کرتے ہیں۔ اس کے بعد تمام مذاہب اسلامیہ میں سے جس جس کا جو مذہب و موقف ہوتا ہے اسے بیان کرتے ہیں جیسے فقہاء اربعہ، محدثین، صوفیاء، متکلمین، اشاعرہ وغیرہ ان کی تحقیق کے مطابق اسلاف اللہ کے لئے تمام صفات نقص سے تنزیہ کا عقیدہ رکھتے ہیں جیسے سنہ، نوم، عجز، جہل وغیرہ اس کے ساتھ اللہ کے لئے وہ تمام صفات کمال جو اس کی شان کے خلاف نہ ہو ثابت کرتے ہیں اللہ کی کسی صفت میں مخلوق برابر نہیں ہو سکتی اور اس میں کسی مسلمان کا کوئی اختلاف نہیں۔

پیغمبروں نے اللہ کے لئے صفات کو تفصیلاً ثابت کیا اور اجمالاً صفات نقص کی نفی کی ہے اہل بدعت اس کے برعکس ہیں جو نفی تفصیلاً کرتے اور اثبات اجمالاً جیسے قرآن کریم میں بیان ہوا اور پیغمبرون نے اس کو پہنچایا۔

﴿وهو بكل شئ عليم ، على كل شئ قدير ، حكيم ، عزيز ، غفور ، ودود ، خلق السموات والارض ، استوىٰ على العرش ، كلم الله موسىٰ تكليما ، تجلى للجبل ، جعله دكا ، انزل على عبده الكتاب﴾

اور نفی میں فرمایا:

﴿ليس كمثله شئ ، ولم يكن له كفواً احد ، هل تعلم له سميا﴾

اہل بدعت نفی تفصیلاً بیان کرتے ہیں اور اثبات اجمالاً کر وہ نہ ایسا ہے نہ ایسا ہے

" لا يقرب من شئ لا يقرب منه شئ لا يرى في الدنيا ولا في الاخرة ، ولا له كلام يقوم به ، ولا له حياة ولاعلم ولا قدرة ولا يشار اليه ولا يعين ولا مباين للعالم ولا حال فيه ولا داخله ولا خارجه ")۵۷)

اور اثبات میں کہتے ہیں:

" هو وجود مطلق، وجود مقيد بالامور السلبية لا نقول موجود ولا معدوم "(۵۸)

امام صاحب اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پھر اللہ کی ذات معدوم ہے کیونکہ ان سب کا اطلاق معدوم پر ہوتا ہے۔ اللہ نے اپنے سے جن صفات کی نفی فرمائی ہے اس سے اللہ کے لئے کمال کا اثبات ہوتا ہے نفی محض اللہ کے لئے نہیں ہے جیسے معتزلہ نے نفی رؤیت کے لئے یہ آیت پیش کی ﴿ لا تدركه الابصار ﴾ (انعام:۱۰۳) اس سے مطلقاً نفی رویت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس میں کمال نہیں اور لا تدركه کے اس مفہوم میں یہ نقص ہے کہ یہ معدوم پر صادق آتا ہے اور معدوم کی رؤیت نہیں ہو سکتی اور یہ اس کے لئے مدح نہیں ہے۔ اللہ نے اپنے سے ایسی کوئی نفی نہیں کی جس کے ضمن میں کسی قسم کے کمال کا اثبات نہ ہو اور نہ اللہ نے اپنے لئے ایسی کوئی صفت بیان کی ہے البتہ ان صفات کی نفی کی ہے جن سے کمال کا ثبوت ہوتا ہے جیسے ﴿ لا تاخذه سنة و لا نوم ﴾ (آیۃ الکرسی) اس سے اللہ کے لئے کمال درجہ کی حیات اور قیومیت کا اثبات ہوتا ہے ﴿ لا يحيطون بشئ من علمه الا

(۵۷) الجواب الصحيح ۴۷/۳ (۵۸) درء محموع ۵۱۵/۶

بمــا شــاء﴾ (آیۃ الکرسی) اس سے علم وقدرت اور کمال درجہ کا ملک وحکومت اور اقتدار بلاشرکت غیرے، ہدایت، ربوبیت اور الوہیت کا اثبات ہوتا ہے۔ لا تــدر کــہ الابصــار میں نفی رؤیت جو عدم محض ہے مراد نہیں بلکہ "لایدرک لعظمتہ" یعنی عظمت وجلال الٰہی کو بیان کیا گیا ہے۔ اسی طرح لا داخل العالم و لا خارج اس سے رفع نقیضین کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ یہ صفت معدوم کی بنتی ہے جس کے لئے صفت کمال بھی ثابت نہیں ہوتی اور نہ کوئی مدح۔ آپ القاعدۃ الاولی کے ضمن میں اپنے رسالہ التدمریہ میں فرماتے ہیں:

" و ینبغی ان یعلم ان النفی لیس فیہ مدح ولا کمال الا اذا تضمن اثباتا والا مجرد النفی لیس فیہ مدح ولا کمال لان النفی عدم محض والعدم المحض لیس بشیئ .... کل نفی لا یستلزم ثبوتا ھو مما لم یصف اللہ بہ نفسہ " اب معتزلہ وغیرہ کا یہ کہنا " لا یتکلم، لا یری، لیس فوق العالم، لم یستو علی العرش، لیس بداخل العالم ولا خارجہ ولامباین للعالم ولا محایث لہ اذ ھذہ الصفات یمکن ان یوصف بھا المعدوم ولیست مستلزمۃ صفۃ ثبوت"(۵۹)

(۴) متکلمین کے وہ الفاظ جن کے بارے میں قرآن وسنت نفی واثبات سے متعلق خاموش ہیں ان میں توقف ضروری ہے اگر وہ دیگر صفات کے مخالف نہیں ان کو قبول کیا جائے گا ورنہ رد کر دیا جائے گا۔

شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

" کل لفظ احدثہ الناس فاثبتہ قوم و نفاہ اخرون فلیس علینا ان نطلق اثباتہ ولا نفیہ حتی نفھم مراد المتکلم فان کان مرادہ حقا موافقا لما جاء ت بہ الرسل والکتاب والسنۃ من نفی او اثبات قلنا بہ وان کان باطلا مخالفالہ من نفی او اثبات منعنا القول بہ .... ثم التعبیر عن تلک المعانی ان کان فی الفاظہ اشتباہ ،او اجمال عبر بغیر ھا او بین مرادہ بحیث یحصل تعریف الحق بالوجہ الشرعی ، فان کثیرا من نزاع الناس سببہ الفاظ مجملہ مبتدعۃ و معان مشبۃ "(۶۰)

ایک مقام پر فرماتے ہیں کہ الفاظ کی دو قسمیں ہیں ایک قسم کے وہ الفاظ ہیں جو کتاب وسنت یا اجماع امت میں موجود ہیں۔ ایسے الفاظ پر ایمان ضروری ہے خواہ ہم اس کا معنی سمجھیں یا نہ، اللہ ورسول کا فرمان حق ہی ہوتا ہے اور امت کا اجماع گمراہی پر نہیں ہو سکتا۔ دوسری قسم کے وہ الفاظ ہیں جن پر کوئی دلیل شرعی نہیں ۔ جیسے وہ الفاظ جو متکلمین اور فلاسفہ کے کلام میں آتے ہیں اور ان میں اختلافات ہیں جیسے بعض متحیز کے قائل ہیں، بعض نہیں، بعض جہت کے قائل ہیں بعض نہیں، بعض جسم وجوہر کے قائل ہیں بعض نہیں، اسی

(۵۹) التدمریۃ ۵۷-۶۰: درء ۲۹۱/۱۰: الجواب الصحیح ۱۰۵/۲ 'نقض التاسیس' ۹۷/۲ 'مجموع الفتاوی ۹۹:۱۶ '۱۴۴/۱۷

(۶۰) مجموع ۱۱۳/۱۲

طرح الفاظ حلول، ترکیب، الشکار، المناسبہ، الغیر، ذات، الجزء وغیرہ ان سے اگر مراد ایسی ہو جو شریعت کے خلاف نہ ہو تو قبول کیا جائے گا ورنہ رد کر دیا جائے گا۔ اور اگر مراد واضح نہ ہو تو توقف اختیار کیا جائے گا۔ (۶۱)

(۵) جن صفات کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے ثابت کیا ہے ان سے اللہ کو موصوف ماننا ضروری ہے اللہ کی ذات اور اسکی صفات کے ذریعہ اللہ کی معرفت ایمان کا حصہ ہے لیکن الفاظ صفات اور ان کے معنی جاننے کے ہم مکلف ہیں، لیکن ان کی کیفیت کو ہم نہیں جانتے اور نہ ہم ان صفات کو مخلوق کی صفات کے ساتھ تشبیہ دے سکتے ہیں۔

اسی لئے اسلاف کہتے ہیں:

" الاثبات ما یقیده الله اثبات بلا تکییف و لا تمثیل و لا تعطیل و لا تاویل و لا تحریف " (۶۲)

اسی طرح نفی میں بھی تحریف، تمثیل جائز نہیں جہمیہ کے دو فرقے ہیں، مشبہ، معطلہ، (صفات باری کو مخلوق کی طرح یا بے صفت ماننا) دونوں غلط ہیں۔

(۶) ہر کمال جس سے کسی قسم کا نقص لازم نہ آئے اللہ کے لئے ثابت ہے اور اس کا نقیض اللہ کی ذات سے منفی ہے مثلاً حیاۃ اللہ کے لئے ثابت ہے اور موت منفی علم کا ثبوت مستلزم ہے نفی جہالت کو، ثبوت قدرت مستلزم ہے نفی عجز کو وغیرہ، اس طرح کے کمالات دلائل نقلیہ اور عقلیہ سے قرآن و سنت میں ثابت ہیں بہت سی آیات اس پر شاہد ہیں اور عقلی اعتبار سے اللہ کریم نے مثالیں بیان کی ہیں جیسے الحمدلله، وله المثل الاعلی، حمید، مجید وغیرہ۔ ثبوت کمالات ''اللہ'' کے لئے ضروری ہیں جو اسکی شان کے لائق بھی ہوں اور نقص بھی لازم نہ آئے۔ جیسے کھانا پینا اور اس سے طاقت کا آنا، انسان کے لئے تو کمال ہے، لیکن اللہ کے لئے نہیں کیونکہ اس میں احتیاج پایا جاتا ہے۔ اللہ اس سے مستغنی ہے، امام صاحب فرماتے ہیں:

''کل ما کان متسلزما لا مکان العدم علیه، المنافی لو جو به و قیومته، او مستلزما للحدوث المنافی لقدمه او مستلزما لفقره المنافی لغناه''(۶۳)

ایسے کمالات اللہ کے لئے ثابت نہیں بلکہ مخلوق کے لئے ہیں۔ ان کے علاوہ اور قواعد کلیہ ہیں جو امام صاحب کی تحقیق کا نتیجہ ہیں جیسے القول فی الصفات کالقول فی الذات جو عقائد صفات سے متعلق ہیں وہ ذات کے متعلق بھی ہیں۔ ''صفات کا ثبوت ذات کا ثبوت ہے''۔ ''بعض صفات اللہ کے لئے ثابت مانی جائیں تو دوسری بعض صفات کے ماننے میں کوئی حرج نہیں''۔ جو اسم یا صفت اللہ اور'' مخلوق میں مشترک ہو اس سے تماثل لازم نہیں آتا'' صفات کے سلسلہ میں اخبار احاد بھی حجت ہیں۔ سلف نے جو صفات ثابت مانی ہیں ان کا معنی وہی ہے جو ان کا معنی ہے، تفویض کی ضرورت نہیں۔

---

(۶۱)　التدمریة ۶۵؛ مجموع ۳۸/۶؛ ۶۶۳/۷؛ الجواب الصحیح ۸٤/۳؛ منهاج ۲/ ٤۳٤؛ نقض اساس التقدیس ۲/ ۱۳۲

(۶۲)　مجموع ۳۵/۶　　(۶۳)　مجموع ٦/ الرسالہ الاکملیة ۸۵

فصل دوم

صفات سے متعلق ایک تحقیقی جائزہ اور مسئلہ خلقِ قرآن

علم العقائد میں سب سے زیادہ اہم درجہ توحید ذات و صفات کا ہے، جس کو سمجھنے اور یقین کرنے کیلئے کمال علم و عقل کی ضرورت ہے۔ اس لئے جو لوگ علم و عقل کے لحاظ سے کم تھے انہوں نے اس مسئلہ میں ٹھوکریں کھائیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں اس عظیم و جلیل القدر مسئلہ کا حل ﴿لیس کمثلہ شی و ھو السمیع البصیر﴾ سے فرمادیا تھا (کہ وہ ذات بے مثال ہے) اس جیسا ساری مخلوق میں کوئی نہیں ہے اور اس کے علم و ادارک سے کوئی چیز باہر نہیں ہے۔ لیکن دوسرے مذاہب عالم کے ماننے والے اور کم علم و عقل والے اپنے غلط فیصلوں سے باز نہ رہ سکے۔ حتیٰ کہ تشبیہ و تجسیم تک کے بھی مرتکب ہوئے۔ اس بارے امت میں دو بڑے فتنے زندہ ہوئے۔ ایک جہم معطّل کا دوسرا مقاتل مشبہ کا (یعنی ایک منکرِ صفات باری ہوا اور دوسرا خدا کے لئے تجسیم و تشبیہ کا قائل ہوا)۔ مقاتل نے اثبات میں حد سے تجاوز کیا کہ خدا کو مخلوق کی طرح سمجھا اور جہم نے نفی صفات میں تجاوز کیا کیونکہ خدا کی صفات کا انکار اس کی ذات کا انکار ہے۔ یہ فتنہ بلادِ عرب سے ظاہر نہیں ہوا تھا بلکہ بلادِ عجم سے نکلا تھا۔

علمائے امت کا یہ ضابطہ نہایت اہم تھا کہ اثبات عقائد کے لئے دلائل قطعیہ (آیات بینات و احادیث صحیحہ متواترہ) کی ضرورت ہے۔ جبکہ احکام کے لئے کم درجہ کی احادیث بھی کافی ہیں، بشرطیکہ وہ ضعیف نہ ہوں اور صرف فضائلِ اعمال، احادیثِ ضعیفہ سے بھی ثابت ہو سکتے ہیں۔ رہیں منکر و شاذ یا موضوع احادیث ان سے کسی امر کا بھی اثبات نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا سب سے بڑی غلطی بعض علماء سے یہ ہوئی کہ انہوں نے مذکور شرائط کا لحاظ نہ رکھا۔ مثلاً کچھ حضرات نے نسبتاً ضعیف احادیث سے احکام شرعیہ کا اثبات کیا اور بہت سے علما نے منکر و شاذ احادیث سے بھی احکام، بلکہ عقائد تک ثابت کئے۔ اس طرح ان کے یہاں عقائد و احکام کے مراتب و اقدار محفوظ نہ رہ سکے۔ اس لئے مقابلہ میں اہل علم بالعموم اور ائمہ اربعہ بالخصوص میں عقائد کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ امام اعظمؒ نے فقہ اکبر میں لکھا کہ قرآن مجید میں جو وجہ، ید، نفس، عین، وغیرہ کا ذکر ہے وہ سب خدا کی صفات ہیں، لہٰذا ید سے مثلاً قدرت و نعمت کا معنیٰ و مراد متعین کرنا بھی صحیح نہیں، کیونکہ اس میں خدا کی صفت کا ابطال و انکار ہے۔ جو قدریہ معتزلہ کا مذہب ہے اور اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ ید خدا کی صفت بلا کیف ہے اور علامہ ابن تیمیہ بھی یہی کہتے ہیں۔

خدا کے لئے، حد، جہت، جلوس، نزول، زمین پر طواف کرنا، چہرہ، آنکھ، ہاتھ، قدم وغیرہ ثابت کرنا، اور یہاں تک کہہ دینا کہ اگر خدا کے ہاتھ پاؤں نہ ہوں تو کیا بلا ہاتھ، پاؤں والے، معبود کی عبادت کریں۔ مینار یا اونچی جگہ والے کو خدا سے زیادہ قریب بتلانا، کیونکہ وہ عرش پر بیٹھا ہے۔ اور وہ خدا قیامت کے دن کرسی پر بیٹھے گا اور کہیں کہہ دیا کہ خدا عرش پر بیٹھے گا وہ اپنے پہلو میں رسولِ اکرم ﷺ کو بٹھائے گا۔ وغیرہ وغیرہ یہ سب عقائد یہود و نصاریٰ کی طرح من گھڑت اور بے عقلی و نادانی کی باتیں ہیں۔ بقول علامہ ذہبی کہ وہ وہ باتیں کہہ دی گئیں جن کو کہنے سے اولین و آخرین ڈرتے اور پناہ مانگتے رہے۔ کیا ایسی عظیم تر جسارت کو تنزیہہ و تقدیس قرار دیا جائے یا یہود و نصاریٰ کا جھوٹ؟ تمام اکابر علماء امت نے مذہب اثبات اور مذہب نفی صفات، دونوں ہی کو باطل قرار دیا۔ اسی لئے اشاعرہ و ماتریدیہ کا مذہب بھی کافی حد تک حق اور سچ ہے جو کافی حد تک افراط و تفریط سے پاک اور ''ما انا علیہ واصحابی'' کا مصداق ہے۔

ہر زمانہ میں علماحق نے ان کے غلط عقیدوں کو رد کیا رد میں کتابیں لکھیں، علامہ ابن الجوزی کی دفع شبہ التشبیہ اور علامہ بیہقی

کی ''کتاب الالٰہیات'' خاص طور پر دیکھنے کے قابل ہیں۔

اثبات صفات کے ساتھ ساتھ عقیدہ تشبیہ و تجسیم سے بچنے پر بھی اکابر سلف زور دیتے ہیں جبکہ متاخرین حنابلہ تک کا ایک فرقہ چوتھی صدی ہجری سے اب تک ایسا بھی ہے جو اسی عقیدہ کو اختیار کئے ہوئے ہے اور تنزیہ و تقدیس والوں کو یہ لوگ معطلہ و جہمیہ کا لقب دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض ائمہ کو بھی جہمی خیال کرتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ کے یہ الفاظ مجموعہ رسائل کبری سے علامہ ابوزہرہ مصری نے تاریخ المذاہب الاسلامیہ میں نقل کئے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ '' نہ کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ میں اور نہ سلفِ امت، صحابہ و تابعین اور ائمہ عظام سے جن حضرات نے اختلاف کا زمانہ پایا، ایک حرف بھی ایسا نقل نہیں ہوا جو عقیدہ تشبیہ و تنزیہ کے خلاف ہو۔ نہ نصاً ایسا منقول ہوا نہ ظاہراً اور نہ کوئی اس کا قائل ہے کہ خدا آسمان میں نہیں ہے۔ اور یہ کہ وہ عرش پر نہیں ہے، نہ وہ ہر جگہ ہے، اور نہ تمام جگہیں اس کی نسبت سے برابر ہیں، نہ وہ داخلِ عالم ہے، نہ وہ خارج عالم، نہ وہ متصل ہے، نہ منفصل، نہ اس کی طرف انگلیوں وغیرہ سے اشارۂ حسیہ کرنا جائز ہے بلکہ سلف کا مذہب وہی ہے جو قرآن مجید میں مذکور ہے۔ فوقیت تحسیت، استواء علی العرش، وجہ، ید، محبت، بغض اور اسی طرح جو سنت سے ثابت ہوا ہے اس کو بلا تاویل اور حرفاً حرفاً ظاہری طور سے ماننا ضروری ہے۔ (۶۴)

علامہ ابن تیمیہ سے بھی پہلے، چوتھی صدی ہجری میں حنابلہ میں سے کچھ لوگوں نے یہی مسلک اختیار کیا تھا۔ ابن تیمیہ کی طرح ان لوگوں نے بھی دعویٰ یہی کیا تھا کہ ہم سلف کا مذہب اختیار کررہے ہیں اور ان کے مقابلے میں اس زمانہ کے علماء نے ان سے اختلاف کیا اور ثابت کیا کہ حنابلہ متاخرین کا یہ مسلک تشبیہ و تجسیم کو مستلزم ہے اور ایسا اس لیے تھا کہ وہ خدا کی طرف اشارہ حسیہ تک کے جواز کے قائل تھے اور اسی لئے امام و فقیہ حنبلی خطیب ابن الجوزی نے ان لوگوں کا رد لکھا تھا اور ثابت کیا تھا کہ ان لوگوں کا مذہب چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں علماءِ حق کے مقابلہ میں مسترد ہو کر پردۂ خفا میں چلا گیا ابن تیمیہ نے اس کو پوری قوت و جرأت سے پیش کیا اور ان پر علماء و حکومتِ وقت کی طرف سے شدت و سختی ہوئی، جیل وغیرہ بھی ہوئی تو اس سے ان کے لئے عوام میں ہمدردی کا جذبہ پیدا ہو گیا اور ایسے لوگوں کو ابتلاء و مصائب کی وجہ سے جو قبول عام کا درجہ مل جایا کرتا ہے۔ وہ ابن تیمیہ کو بھی ملا، اس سے ان کے نظریات کی بھی خوب اشاعت ہوئی۔

اس بارے میں لغوی طریقہ سے بھی ایک نظریہ پیش کیا جا سکتا ہے کہ مثلاً حق تعالیٰ نے فرمایا ﴿ یــــد الله فــــوق ایدیهم ﴾ اور فرمایا ﴿ كل شئی هالک الا وجهه ﴾ تو کیا ان عبارات سے معانی حسیہ سمجھے جاتے ہیں یا دوسرے معانی و مطالب جو ذات باری کی شان کے لائق ہیں۔ مثلاً ''ید'' کی قوت و نعمت سے تفسیر کریں اور وجہ کو ذات اقدس سے تعبیر کریں، یا نزول سماء الدنیا سے قرب باری مراد لیں، جبکہ لغت میں ان تفسیرات کی گنجائش بھی موجود ہے۔ اور الفاظ ان معانی کو قبول بھی کرتے ہیں، اور بہت سے علماء کلام اور فقہاء نے ایسی توجیہات کو اختیار بھی کیا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ صورت بلاشک وشبہ اُس طریقہ سے کہیں بہتر ہے کہ ان الفاظ کی تفسیر معانی ظاہرہ حرفیہ کے ذریعہ کی جائے۔ مثلاً یہ کہا جائے کہ اللہ کا ہاتھ تو ہے مگر ہم اس کو پہچانتے نہیں، اور وہ مخلوق جیسا نہیں، یا اللہ کے لئے نزول مان کر کہیں کہ وہ ہمارے جیسا نزول نہیں کیونکہ یہ سب مجہولات پر انحصار کرتا ہے جن کی غایات اور مطالب کو ہم نہیں سمجھ سکتے۔

---

(٦٤) ابو زهره' المذاهب الاسلامية' ٢٣٧

اس سے تو بہتر یہی ہے کہ ایسے الفاظ کی تفسیر ایسے معانی سے کی جائے جن کو لغت عربیہ قبول کرتی ہے۔ اور ان سے ایسے مطالب کے قریب تر رہا جاسکتا ہے جو تنزیہ باری تعالی کے لئے ضروری ہیں اور ان میں جہالت و ناواقفیت کا سہارا بھی لینے کی ضرورت نہیں پڑتی۔

علامہ ابن تیمیہ پر تجسیم کا الزام لگایا گیا تو آپ نے فرمایا کہ چونکہ کتاب وسنت میں خدا کا جسم والا ہونا یا جسم والا نہ ہونا دونوں مذکور نہیں ہیں اس لئے اس کے جسم والا ہونے کے متعلق کسی قسم کا اعتراض کرنا بالکل ہی بے جا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے خدا کے عرش پر متمکن ہونے کیلئے حدیث ثمانیہ اوعال سے استدلال کیا ہے۔ جس کا آخری ٹکڑا یہ ہے کہ خدا عرش پر ہے، علامہ نے اس حدیث کے قابل استدلال ہونے کے لئے ابوداؤد، ابن ماجہ اور ترمذی کا حوالہ دیا اور اس کے راویوں کی توثیق بھی کی (جبکہ اس حدیث کو اکابر محدثین نے شاذ، منکر اور مضطرب المتن قرار دیا ہے۔ اور لکھا ہے کہ محدثین ومفسرین کی بھی عادت ہے کہ وہ رواۃ حدیث کے نام لکھ کر اپنا ذمہ فارغ کر لیتے ہیں کہ ناظرین رواۃ کے حال سے واقف ہونے کی وجہ سے خود ہی حدیث کے صحیح، ضعیف یا منکر وشاذ ہونے کا درجہ جان لیں گے۔ حتی کہ علامہ ذہبی وغیرہ نے امام ابوداؤد کے بارے میں بھی تصریح کر دی ہے کہ وہ بعض ایسی احادیث پر بھی سکوت کر گئے ہیں جن کے رواۃ کا غیر ثقہ ہونا عام طور سے سارے محدثین جانتے تھے۔

آٹھ بکروں والی حدیث پر کبار محدثین نے خوب بحث کر کے نا قابل استدلال ثابت کیا ہے اور علامہ ابن تیمیہ اور ابن القیم کے تمام دلائل کو کمزور ثابت کیا گیا ہے۔ اسی طرح حدیث اطیط کو بھی اکابر محدثین نے عقائد میں نا قابل قبول ثابت کیا ہے۔ جبکہ اس حدیث کو بھی ممدوح علامہ ابن تیمیہ و ابن القیم اور محدث داری سجزی نے عقائد میں پیش کیا ہے۔ اور اس سے حق تعالی کے لئے دنیا بھر کے لوہے پتھروں کے وزن سے زیادہ حق تعالی کا وزن ثابت کر کے اطیط عرش کا سبب ثابت کیا ہے۔

یہ بھی علامہ ابن تیمیہ سے نقل ہوا کہ غلط عقیدہ والے بھی حتمی طور سے ہلاک ہونے والے نہیں ہیں کیونکہ اجتہاد میں غلطی پر بھی اجر ملتا ہے۔ یہ بھی نقل ہوا کہ غلطی کرنے والے کے پاس اتنی نیکیاں ہوں کہ اس کی تمام اعتقادی غلطیوں کا کفارہ بن جائیں۔ اس لئے تاویل کرنے والا نیک وصالح اس وعید و ہلاکت میں داخل نہ ہوگا۔

ان نقول سے ثابت ہوا کہ علامہ ابن تیمیہ، عقائد میں بھی اجتہاد و استنباط کو جائز سمجھتے ہیں اور عقائد میں غلطی کرنے والے کو محض فروعی اعمال کی وجہ سے ناجی بھی کہتے ہیں۔ حالانکہ عقیدہ کی کسی ایک غلطی کا بھی کفارہ سیکڑوں ہزاروں فروعی نیک اعمال کے ذریعہ بھی نہیں ہوسکتا۔

یہیں سے یہ بات بھی پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے متوعین کے ہاں عقائد و اعمال کے درجات کا صحیح مقام متعین نہیں ہوسکتا اور اسی لئے ایسی ضعیف ومنکر وشاذ احادیث کو آپ نے پیش کرنے کی سماحت کی ہے۔

حدیث ثمانیہ اوعال۔ حدیث اطیط، حدیث عماء ابی رزین، ترمذی، حدیث جلوس الرب علی الکرسی، حدیث طواف الرب علی الارض، حدیث قعود الرسول الکریم علی العرش مع اللہ تعالیٰ یوم القیامہ وغیرہ سب اسی قبیل سے ہیں جس پر اکابر محققین محدثین نے کافی وشافی کلام کیا ہے۔ اور احادیث صحیحہ کو بغیر دلائل قویہ کے موضوع و باطل کہہ دیا گیا ہے۔ امام ابن تیمیہ کا ایسی صفات میں عقیدہ، مشبہ کے کافی قریب ہے۔ مگر بلا کیف کے ساتھ مشبہ وحشویہ سے دور ہو جاتے ہیں۔ (۶۵)

---

(۶۵) فتح الباری، شرح صحیح البخاری، ۱۳/۲۲۵، دار النشر الکتب الاسلامیۃ لاہور

مسئلہ خلق قرآن

جہم بن صفوان اور جعد بن درہم نے امویوں کے عہد میں یہ مسئلہ پیدا کیا تھا۔ خالد بن عبداللہ قشری جب کوفہ کا والی (گورنر) تھا تو اس نے اسی جرم میں جعد بن درہم کو قتل کرا دیا تھا جہم اور جعد کے اس قول کی بنیاد کہ قرآن مخلوق ہے، صفت کلام اور جملہ صفات معانی کی نفی ہے۔ پھر معتزلہ کا دور شروع ہوا، انہوں نے بھی ان صفات کی نفی کی، یہی وجہ ہے کہ ابن تیمیہ صفات کی نفی کرنے والے تمام لوگوں کو جہمیہ کہتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک جو شخص بھی صفات کی نفی کرتا ہے وہ جہم بن صفوان کی تقلید کرتا ہے۔

معتزلہ کے اس اعتقاد کی کہ قرآن مخلوق ہے، خلیفہ مامون الرشید نے بھی تقلید کی پھر اس قول کی طرف لوگوں کو دعوت دینے لگا، اور آخر میں تو نوبت یہاں تک پہنچی کہ جو شخص قرآن کو غیر مخلوق مانتا اسے وہ ملحد قرار دیتا، کیونکہ قرآن کو مخلوق نہ ماننا گویا تعدد قدماء کا تسلیم کر لینا تھا۔ اسی کا جواب امام احمد اور ابن تیمیہ دونوں نے دیا ہے۔

مامون نے اس عقیدہ کا اعلان ۲۱۲ھ میں کیا۔ اس سلسلہ میں مجلس مناظرہ بھی منعقد کی جہاں اپنے دلائل پیش کیے پہلی مرتبہ اس نے لوگوں کو آزاد چھوڑ دیا کہ اس باب میں جو عقیدہ چاہیں رکھیں، کیونکہ ابھی تک مخالف رائے رکھنے والوں کو اس نے ملحد قرار دیا نہیں تھا، لہٰذا لوگوں پر عقائد کے بارے کوئی جبر و جور بھی نہیں ہوتا تھا۔ لیکن جس سال اس کا انتقال ہوا (۲۱۸ھ) اس نے لوگوں کو زبردستی یہ عقیدہ اختیار کرنے کی دعوت دی، جس نے اس دعوت پر لبیک نہیں کہا اسے فاسد العقیدہ اور گمراہ قرار دیا، حد یہ ہے کہ فقہاء اور محدثین میں سے جن لوگوں نے اس کی ہاں میں ہاں نہیں ملائی، انہیں پابند سلاسل کر کے طرح طرح کی اذیتوں اور تکلیفوں کا ہدف بنایا۔ اور اپنے بعد آنے والے خلفاء کو وصیت کر دی کہ وہ بھی اس کی دعوت کو پوری قوت و طاقت اور تشدد کے ساتھ جاری رکھیں۔ یہ حرکت اس نے اپنے وزیر احمد بن ابی دؤاد معتزلی کے اکسانے سے کی۔ مامون کے انتقال کے بعد یکے بعد دیگرے دو خلفاء یعنی معتصم اور واثق نے اپنے پیش رو کی وصیت پر پورا پورا عمل کیا، یہاں تک کہ متوکل تختِ خلافت پر بیٹھا۔ اس نے مصیبت اور ابتلاء کے اس دور مشکل کو ختم کر دیا، اور فقہاء و محدثین کو ہدف ستم بنانے کی ممانعت کر دی۔

قرآن کے مخلوق نہ ہونے کے عقیدے پر سب سے زیادہ استقامت کے ساتھ محدثین کے امام، امام احمد بن حنبلؒ قائم رہے، چنانچہ تینوں خلفاء مامون الرشید، معتصم باللہ، اور واثق باللہ کے عہد میں طرح طرح سے ان پر مظالم ڈھائے گئے۔ ان کا یہ عہدِ ابتلاء متوکل باللہ کے عہد میں ختم ہوا۔ جب معتزلہ خلیفہ کے تقرب سے محروم ہو چکے تھے۔

امام احمد بن حنبلؒ نے اس سلسلہ میں خلیفہ متوکل کو جو مکتوب تحریر فرمایا تھا، اس میں یہ بات واضح کر دی تھی کہ ان کے نزدیک قرآن غیر مخلوق ہے، امام احمد بن حنبلؒ کا یہ قول سلف صالح کی متابعت پر مبنی تھا۔ کیونکہ وہ سب کے سب قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے قائل تھے۔

اس سلسلہ میں بنیادی سوال یہ تھا کہ آیا اللہ کی صفات کو مخلوق (فانی) مانا جائے گا، یا غیر مخلوق (غیر فانی)؟ محدثین کا مسلک یہ ہے کہ وہ مخلوق نہیں ہیں اور معتزلہ و جہمیہ کہتے ہیں کہ مخلوق ہی مانا جائے گا۔

امام احمد بن حنبل کی اتباع میں امام ابن تیمیہ کا مذہب یہ ہے کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ اور یہ کہ سلف صالح کا مسلک بھی یہی تھا، اور جو شخص اس کے علاوہ دوسرا عقیدہ رکھتا ہے وہ بدعتی ہے، اس کے بعد وہ دلائل کے ساتھ امام احمدؒ کے مسلک کی توضیح اور تشریح کرتے ہیں۔

امام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ قرآن جس کی تلاوت کی جاتی ہے۔ اللہ کا کلام ہے جو لوگوں کی زبان پر چڑھا ہوا ہے۔ اور جو بذریعہ وحی نبی کریم ﷺ پر نازل ہوا تھا۔ لیکن قرأت قاری کی آواز ہے جو سنی جاتی ہے۔ یہ غیر قرآن ہے اور خلق عبد ہے لیکن قرآن؟ وہ اللہ کا کلام ہے۔

جیسا کہ وہ خود فرماتا ہے۔

﴿وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مامنه﴾

یعنی کہہ دیجئے، اگر سمندر روشنائی بن جائے کلمات الٰہی لکھنے کے لئے، تو سمندر ختم ہو جائے گا، قبل اس کے کہ کلمات الٰہی ختم ہوں ا اس طرح خود اللہ تعالیٰ نے اس روشنائی میں جس سے اس کے کلمات لکھے جاتے ہیں اور اپنے کلمات میں فرق کر دیا ہے کہ اللہ کے کلمات غیر مخلوق ہیں۔ (٦٦)

اس کے بعد امام احمدؒ اور سلف صالحؒ کے افکار کی مزید توضیح کرتے ہوئے ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ قرآن خود اللہ تعالیٰ کا بول ہے۔ اور غیر مخلوق ہے۔

> ''خدا کا کلام ہمیشہ سے اللہ کے ساتھ قائم ہے اس سے الگ مخلوق نہیں ہے اور نہ وہ حروف جن سے اسماء حسنیٰ اور کتب آسمانی نے ترتیب پائی ہے۔ مخلوق ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ذریعہ کلام کیا ہے۔''

امام احمد بن حنبلؒ پر جو سب سے زیادہ مصیبت آئی وہ ان کے اس اعتقاد کی وجہ سے آئی کہ قرآن غیر مخلوق ہے، جس کے دوسرے معنی یہ ہوئے کہ قرآن قدیم ہے۔ اور اگر قرآن قدیم ہے تو پھر تعدد قدماء لازم آتا ہے۔ حالانکہ صرف خدا تعالیٰ ہی کی ذات قدیم ہے۔ یہیں سے معتزلہ اور دوسرے گروہوں میں عقائد میں اختلاف شروع ہوا۔ معتزلہ کا قول ہے کہ تعدد قدماء محال اور ممتنع ہے اور اگر قرآن کو غیر مخلوق مانا جائے تو تعدد قدما لازم آتا ہے۔ (٦٧)

امام ابن تیمیہؒ نے اس بنیاد کو منہدم کر دیا ہے۔ جس پر معتزلہ کا اعتراض قائم ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ قرآن اگر غیر مخلوق ہے تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ قدیم بھی ہے۔ امام صاحبؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ امام احمد حنبلؒ نے یہ دعویٰ کبھی نہیں کیا کہ قرآن قدیم ہے۔ اسے غیر مخلوق کہنے کی حد سے انہوں نے کبھی تجاوز نہیں کیا اور قدیم و غیر مخلوق ہونے میں کسی طرح کا تلازم نہیں ہے، نہ یہ لازم آتا ہے کہ جو چیز غیر مخلوق ہو وہ قدیم بھی ہو، کیونکہ ہر وہ چیز جو ذات خداوندی کے ساتھ قائم ہو ضروری نہیں کہ وہ اس کی طرح قدیم بھی ہو، کیونکہ سب افعال و احداث ذات الٰہی سے منسوب ہیں اور اس سے صادر ہوتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ کے نزدیک اپنے وقت حدوث میں وہ اللہ سے قائم ہوتے ہیں اور سب احداث اپنے حدوث موضوع کے اعتبار سے حادث ہیں، پس اللہ تعالیٰ خالق ہے اور مخلوق حادث، اور نفس خلق و ایجاد (اپنے مصدری معنوں میں) اپنے حدوث موضوع کے لحاظ سے حادث ضرور ہیں۔ لیکن خلق و ایجاد (یعنی مصدری معنی پیدا کرنا) کے لئے یہ نہیں کہ سکتے کہ یہ مخلوق ہیں (کیونکہ صفت موصوف کا مفعول نہیں ہوتی) نہ انہیں قدیم کہا جاسکتا ہے (اس لیے وہ موجود بعد العدم ہیں)۔ یہ تو فلاسفہ کی غلطی ہے کہ انہوں نے قدم اور غیر مخلوق میں تلازم پیدا کر دیا،

---

(٦٦) مجموعة الرسائل والمسائل ٢١/٣ (٦٧) ایضاً ٤٥

اور ایسے عقلی مفروضے پیدا کر لیے جنہیں سلف نے کبھی در خورِ اعتناء نہ سمجھا، کیونکہ یہ ظنیات ہیں۔ لہٰذا ان کے نتائج بھی ظنی ہی ہوں گے۔ چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

> ''سلفؒ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ وہ اس کو قدیم العین سمجھتے ہیں۔ اسی طرح ایک فرقہ نے یہ بات بنائی کہ قرآن درحقیقت معنی واحد (کلام نفسی) ہے جو مختلف شکلیں اختیار کر لیتی ہے۔ وہی کبھی ''امر'' ہو جاتی ہے کبھی ''نہی''، کبھی ''خبر''، کبھی ''مخبر عنہ'' وغیرہ۔ اللہ نے اگر اسے عربی میں بولا ہے تو وہ قرآن ہو گیا، عبرانی میں بولا ہے تو وہ توراۃ کہلایا، سریانی میں بولا ہے تو وہ انجیل ہے۔ لیکن یہ قول بھی عقل و شرع کے بالکل خلاف ہے۔''(٦٨)

بنابریں قرآن کو کلام نفسی کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے معانی اللہ تعالیٰ کے ہیں لیکن الفاظ و حروف سے تعبیر آنحضرت ﷺ کی ہے۔ اس صورت میں یہ کلام تو پھر آنحضرت ﷺ کا ہوا۔ اللہ تعالیٰ کا نہ ہوا (معاذ اللہ) اور یہ بات نصوص کے صریح خلاف ہے۔

یہ بات اشاعرہ نے بنائی ہے کہ قرآن مجید کو کلام نفسی کے اعتبار سے غیر مخلوق کہنا چاہیے۔ لیکن امام صاحبؒ نے تقریباً سو (۱۰۰) اعتراضات اس مسئلہ میں اشاعرہ پر کیے ہیں اور لکھا ہے کہ علامہ عبدالعزیز بن عبدالسلام نے اشعریوں کے اس مسئلہ کو عقل میں نہ آنے والا تسلیم کیا ہے۔

حقیقت کا جہاں تک تعلق ہے قرآن کے بارے میں سلف صالح اور معتزلہ کے مابین کوئی خاص اختلاف باقی نہیں رہ جاتا۔

---

(٦٨)　مجموعۃ الرسائل والمسائل، ۳/۱۵٦

باب چہارم

منطق اور فلسفۂ یونانی کا تحقیقی وتنقیدی جائزہ

فصل اول

منطق سے متعلق امام ابنِ تیمیہؒ کا پیش کردہ تحقیقی و تنقیدی جائزہ

فصل دوم

فلسفۂ یونان کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ

تمہید

علامہ کی تجدید واصلاح کے حلقے اور فکری وعقلی عظمت کے پہلو بہت وسیع ہیں انہوں نے علوم وفنون، تہذیب وثقافت کے ان تمام گوشوں پر تنقیدی نظر ڈالی ہے جو اسلامی نقطۂ نظر سے صحت کی راہ سے ہٹے ہوئے ہیں اور آپ نے کوشش کی ہے کہ ان کا رُخ اسلام اور کتاب وسنت کی طرف پھیر دیا جائے منطق ایک ایسا علم ہے جس کے ذریعے سے فکر واستدلال میں غلط وصحیح کو واضح کیا جائے، مقدمات میں کیا کمزوری ہے، مغالطہ، سفسطہ، استدلال کی صحت کس وجہ سے ہے۔ اگر صحیح نہیں تو کیوں؟ سب سے پہلے ''اور جالونن'' کتاب لکھی گئی جو معقولات، تحلیلات اور قوانین پر مشتمل تھی جن سے صحیح وغلط کا امتیاز ہوتا ہے اس کے بعد الاسکندریہ الافرودیسی نے ''جالونن'' کی تشریح کی۔

ارسطو نے اس کی تہذیب وتنقیح وتفصیل کی اور اسے منظم طریقے سے مرتب کیا جیسا کہ علوم کے ارتقاء میں ہوا کرتا ہے کہ یک دم ترقی نہیں کرتے۔ منطق نے بھی آہستہ آہستہ ترقی کے مدارج طے کیے اگرچہ اس سے پہلے اچھا خاصا استدلالی مواد موجود تھا اور یہ کیسے ہوسکتا تھا جبکہ حکماء نے الہیات کی پیچیدہ بحثوں کو تو چھیڑا ہو مگر کوئی معیاری پیمانہ ان کے علم میں نہ آیا ہو جس سے عقلی دلائل کا اندازہ کر سکیں سوفسطائیوں کے ہاں مناظرانہ طریقوں کا ایک نظام تھا جس سے حق کو باطل اور باطل کو حق قرار دیا جاسکتا تھا اور اثبات دعویٰ کے ساتھ ساتھ خصم کی تردید بھی کی جاتی، دلائل کی خامی بیان کی جاتی تھی جس سے پتہ چلتا کہ استدلال صحیح کی کیا بنیاد ہے اور استدلال میں غلطی کس طرح پیدا ہوتی ہے ان دلائل ونتائج کا اسلوب ریاضیاتی دعووں کے اثبات اور طریقہ سے ماخوذ بھی ہوسکتا ہے جو طریقہ منطق کے استدلال کے صغریٰ کبریٰ کی طرح ہوتا ہے۔ صرف مواد کا فرق ہوتا ہے منطق میں نظری اور اقلیدس وہندسہ میں بدیہی مقدمات ہوتے ہیں یہ طریقہ تیسری صدی قبل مسیح تک رہا۔ پانچویں صدی ہجری میں امام غزالی کی کوشش سے منطق کو علم کلام میں داخل کر دیا گیا۔ جبکہ ان سے قبل علماء اصول الدین وعلماء اصول الفقہ نے ارسطو کی منطق کو قبول نہیں کیا تھا بلکہ انہوں نے اپنی منطق وضع کی جو اصل میں ارسطو کی منطق کے بالکل خلاف تھی اور امام شافعیؒ صاحب کے بعد علم اصول کی دو قسمیں ہوگئیں۔ علم اصول فقہی اور علم اصول کلامی جن میں منطق شامل ہوگئی تھی حتیٰ کہ پانچویں صدی ہجری میں تو ارسطو کی منطق کو اصول میں داخل کر دیا گیا۔ اسی وجہ سے اہل اصول کو کلامی فرقہ کہا جاتا ہے۔

''فمزج المسلمون المنطق الارسطاليسي بالاصول سميت بالكلامية لان المتاخرين جعلوا المنطق جزء من علم الكلام وهذا عهد بدء فيه المسلمون عملية المزج هذه و خاصته في نطاق المنطق'' (۱)

امام غزالی فرماتے ہیں:

''لا ادعى الى ازن بقوانين المنطق المعارف الذهنية فقط بل ازن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية''(۲)

---

(۱) مسلم الثبوت، ۱۰/۱

(۲) مناهج البحث عند مفكر الاسلام، ۹۱ بحواله المستصفى

علماء دین نے اس کو استعمال تو کیا لیکن

"لم يقبلوا المنطق الارسطا ليسى والهم وضعوا والهم وضعوا منطقا يخالف هذا المنطق فى جوهره ....حتى اواسط القرآن الخامس من تاريخ الفكر الاسلامى فاصلا بين عهدين دقيقين"(۳)

ایک وقت وہ آیا کہ خود امام غزالی نے اس کی تردید شروع کردی کیونکہ ساری منطق الٰہیات پر صادق آرہی تھی اور ارسطو کی الٰہیات اسلامی عقائد کے خلاف تھی اور کفریات کے موافق لہذا محققین نے منطق ارسطو کو قبول نہیں کیا تھا بلکہ اس کے مقابلہ میں اپنی منطق ایجاد کی امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"وما زال النظار المسلمون يعيبون طريقة اهل المنطق و يبعون ما فيها من العى واللكنه وقصور العقل وعجز المنطق و يبعون انها الى فساد المنطق العقلى واللسانى اقرب منها الى تقويم ذلك ولا يرضون ان يسلكوها فى نظرهم ومناظراتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه"(۴)

منطق کا جوڑ علم کلام سے

"مزج المنطق الارسطا ليسى باصول الفقه والكلام و تغلغل المنطق فى صميم المسائل الكلامية والاصولية نفسها اما المتكلمون او علماء اصول الدين فبدء و يتكلمون عن الظن فى القياس العمقيلى وعن اليقين فى القياس المنطقى"(۵)

اس سے کلامی مسائل کے دلائل منطقی بن گئے تھے جیسے سبر اور تقسیم کہ اصل میں تمام اوصاف کا احاطہ کیا جائے پھر ایک ایک کو باطل قرار دیا جائے یہاں تک کہ ایک ایسا وصف ہو جو علت بن سکتا ہے اور وہ فرع میں بھی پایا جائے تو حکم اصل کا فرع پر اس ایک وصف یا معنی کی بنیاد پر لگا دیا جائے۔

طرد: کہ وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے

"مقارنة الوصف للحكم فى الوجود دون العدم بحيث لا يكون مناسبا ولا شبيها "هو دوران العلة مع المعلول وجود او عدما اى يوجد الحكم بوجود الوصف ويرتفع بارتفاعه"(۶)

دوران: اگر وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے اگر وصف نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے:

---

(۳) مناهج البحث، ۹۱ (۴) صون المنطق، ۲۸۶

(۵) مناهج البحث ۱۷۹ (۶) ايضاً ۱۲۹

اسے طرد و عکس بھی کہا جاتا ہے "وصف علت بننے کی صلاحیت رکھے گا۔

تنقیح المناط: یعنی حکم کو علت کے ساتھ جوڑ دینا۔

الحذف والتعیین: سبر اور اس میں فرق یہ ہے:

"السبر هو حذف الاوصاف غير المطلوبة وعدم تعين الباقي لعلعه لكن تنقيح المناط هو حذف و تعين هو الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق

" اس کے علاوہ قياس الغائب على الشاهد "(۷)

جہاں علت ہوگی وہاں معلول ہوگا اور جہاں معلول ہوگا وہاں علت ہوگی جیسے عالم علم سے ہوتا ہے تو جہاں علم ہوگا وہ عالم ہوگا جو عالم ہوگا علم اس میں لازماً پایا جائے ا اگر یہ بات شاہد میں ہے تو غائب میں بھی لازماً ہوگی کہ جہاں علم ہے تو عالم بھی وہ لازماً ہوگا یہ نہیں ہو سکتا کہ عالم تو ہو لیکن علم نہ ہو اس سے اللہ کے لیے صفات لازماً ثابت ہوتی ہیں متکلمین کے ہاں شاہد مقیس علیہ ہے جسے اصول فقہ میں اصل کہا جاتا ہے اور غائب مقیس ہے جسے فرع کہا جاتا ہے دونوں میں جامع علت ہے۔ یہ تھا جمع بالعلت اسی طرح جمع بالشرط ہے یعنی عالم کے لیے حیات شرط ہے شاہد میں تو غائب میں بھی حیات شرط ہوگی۔ مقدمہ کبھی بدیہہ ہوتا ہے اور نتیجہ نظری' کبھی مقدمہ نظری اور نتیجہ بدیہہ جیسے جو ہر حوادث سے خالی نہیں ہوتا یہ مقدمہ نظری ہے اور نتیجہ بدیہی کہ جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتا ہے

"الاستدلال بالمعلق على المختلف فيه الزامات"

علامہ باقلانی نے ایک قانون وضع کیا:

"بطلان الدليل يوذن ببطلان المدلول "البعه معاصرين متكلمين" مستمدة من منطق اليونان روقيا كان اوارسطا ليسا و قائمة عليه اس طرح سے متکلمین کے تین دور ہو گئے (۱) متقدمین متکلمین (۲) یونانی منطق کے مخالف پانچویں صدی ہجری کے شروع دور کے متکلمین یعنی اصول فقہ کے مطابق دلائل کے حامل (۳) پانچویں صدی ہجری کے آخری دور کے متکلمین جن میں ابو حامد غزالی شامل ہیں منطق یونان کے مطابق استدلال پیش کرتے ہیں'۔

علماء اصول دین اور علماء اصول فقہ کا استدلال مابعد الطبعیات سے خالی تھا۔ ان حضرات نے ارسطو کے "حد" کی مخالفت کی امام ابن تیمیہ بھی ان علماء میں شامل ہیں تفصیلی بحث باب میں موجود ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ حد کا مقصد صرف محدود اور غیر محدود میں امتیاز ہے خواہ ذاتیات سے حاصل ہو یا خواص لازمہ سے' مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔

"المحققون من النظار يعلمون ان الحد فائدته التمييز بين المحدد وغيره"

ابو الحسن اشعری قاضی ابو بکر باقلانی' ابو اسحاق' ابن فورک' ابی یعلیٰ' ابن عقیل' علامہ نفسی وغیرہ کا یہی خیال ہے البتہ ان

---

(۷)　المناهج البحث' ۱۲۳

حضرات کا مطلب یہ ضرور ہے کہ غیر مشروط طور پر اور بغیر معنی و مفہوم کو متعین و واضح کیے فلسفیانہ و متکلمانہ اصطلاحات سے عقائد کو مستنبط نہیں کرنا چاہئے کیونکہ عقائد کا اصل ماخذ عقلیات نہیں کتاب و سنت ہیں۔

مناطقہ کہتے ہیں:

"ان فائدة الحد التصوير اى تصوير الماهية فعند المنطقيين لا بد في الحد من التركيب ومنعه المتكلمون"(۸)

قیاس اصولی یا قیاس شاہد علی الغائب' یہ اصول الفقہ والے استعمال کرتے ہیں اور ارسطو کی قیاس تمثیل میں کوئی فرق نہیں' جزی کا حکم جزی تک پہنچایا جاتا ہے جو ظنی ہوتا ہے جسے غزالی سے قبل بھی متکلمین استعمال کرتے تھے جبکہ قیاس تمثیل ظنی ہوتی ہے متکلمین کے قیاس میں استقراء علمی پایا جاتا ہے جس میں علت کو تلاش کیا جاتا ہے اب جہاں علت ہوگی حکم ہوگا ورنہ نہیں جیسے خمر میں نشہ علت ہے تحریم کا تو خمر حرام ہے نشہ کی وجہ سے جن چیزوں میں نشہ ہوگا وہ شراب کی طرح حرام ہوں گی۔

کچھ عرصہ تک متکلمین ارسطو کی منطق سے استدلال میں کام چلاتے رہے بالآخر وہ وقت بھی آیا کہ متکلمین بجائے ارسطو کی منطق سے کام لینے کے اپنی خاص منطق کی بنیاد رکھی۔ مثلاً ایک تعریف "حد" کی ارسطو نے کی اس کے مقابلہ میں متکلمین نے حد کی تعریف کی اسی طرح قیاس اور دیگر دلائل کلامی منطق سے پیش کیے جاتے جو اصول فقہ کی قسم کے تھے۔ متکلمین نے ان اصطلاحات منطقیہ کو ترک کر کے ان کے مقابلہ میں اور اصول بنائے جیسے کہ امام ابن تیمیہؒ نے بھی جو مطلق حد کے مخالف نہیں صرف حد ارسطو کے مخالف ہیں جس کا دعویٰ ہے کہ ہر چیز کی حقیقت اور کنہ معلوم ہوتی ہے ابن تیمیہؒ نے اس کی مخالفت کی ہے لہذا حد کی تعریف امام کے نزدیک یہ ٹھہری:

"تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال"

اور اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"فلا يمكن ان يقال لا يعرف المسمى بحال ولا يمكن ان يقال يعرف به كل احد كذلك الحد"(۹)

اور حد کا فائدہ صرف تمیز محدود من الغیر ہے اور یہ وصف لازم سے حاصل ہو جاتی ہے جس میں طرز اور عکس ہو:

"الذى يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ومن انتفاءه انتفاءه"(۱۰)

کیونکہ یہ عقائد دین کے مخالف تھے جبکہ متکلمین اسلام نے وہ اصول وضع کیے جو عقائد دینیہ کے موافق تھے اور یہ کام علامہ باقلانی (۴۰۳ھ) امام الحرمین عبداللہ بن عبدالملک الجوینی (۴۷۸ھ) اور بہت سے معتزلہ نے کیا چنانچہ ابو سلیمان السجستانی نے بھی ارسطو کی منطق پر خوب تنقید کی اور سلف کے وضع کیے ہوئے اصولوں میں تائید کی۔

اصول فقہ والوں نے متکلمین کے طریقوں کو اپنا لیا استدلال کے طریقے اصولیین اور متکلمین میں مشترک ہو گئے اصول فقہ

---

(۸) البحر المحيط' ۹۵/۱　　(۹) الموافقة' ۲۲۲/۲

(۱۰) الرد' ۷۹: مناهج البحث' ۲۰۲

والوں نے متکلمین کا طرز استدلال اپنایا تو متکلمین نے اصول فقہ والوں کا زیادہ طریقہ اپنایا یا فقہی مسائل کو منطقی طرز پر ثابت کیا جاتا اس کے بعد متکلمین نے منطقی طرز پر استدلال شروع کیا اور ''قیاس'' کو بطور دلیل استعمال کیا۔ فقہ کی تدوین کے ساتھ ساتھ علم کلام بھی مدون ہو چکا تھا متکلمین کو اہل جدل کہا جاتا تھا امام الحرمین کی کتاب البرہان میں کچھ ملاوٹ علم کلام اور منطق کی تھی لیکن ابو حامد الغزالی جوان کے شاگرد ہیں نے تو اپنی کتاب ''المستصفیٰ'' میں مناطقہ کا طریقہ اختیار کیا۔ منطق کے بارے میں آپؒ نے لکھا:

''من لا یحیط بالمنطق فلا ثقة بعلومه قطعا''

اہل علم نے اس کے بعد تو منطق کے حصول کو فرض کفایہ سمجھ لیا اور شرط اجتہاد مجتہد اسے سمجھا جاتا جو منطقی طرز استدلال کا ماہر ہوتا اس کے بعد تو متکلمین نے بھی اپنی کتب میں منطق کو داخل کر لیا اور منطقی طرز پر مسائل کلامیہ کو ثابت کیا جاتا منطق ارسطو کو بھی اپنایا گیا حتیٰ کہ رواقی شارحین بھی منطقی استدلال پیش کرنے لگے اور منطقی قیاس کے علاوہ الفاظ منطقیہ کلامی کتابوں میں استعمال کیے جانے لگے ڈاکٹر علی سامی النشار اپنی مشہور کتاب ''مناہج البحث عند مفکری الاسلام'' میں فرماتے ہیں۔

''وجود کتب متاخری المتکلمین ای الذین عاشوا بعد القرن الخامس
الهجری ادی الی القول بن کتب متقدمی المتکلمین ای الذین عاشوا
قبل هذا القرن کانت علی مثالها و کتب المتاخرین هذه مؤلفة معظمها
علی المنطق الارسطاطالیسی وقد وصلتنا هذه الکتب ودعا هذا لی
القول بان علم الکلام تاثر فی جمیع عصوره بمنطق ارسطو'' (۱۱)

منطق ایک معین فن نہیں ہے جس میں فکر و استدلال کی صحت سے تعرض کیا جاتا ہے بلکہ وہ پورا منہاج فکر اور عقائد و افکار کا وہ مکمل ڈھانچہ ہے جس کو اہل منطق بصد ناز اہل مذہب کے مقابلہ میں پیش کرتے تھے جو بیک وقت منطق بھی تھا فلسفہ بھی اور علم کلام بھی تھا فلسفہ و منطق کی کاوش فکری سے کیا حاصل ہو سکتا ہے ان سے نہ تو عالم خارجی سے متعلق کوئی خاص بات معلوم ہوتی ہے نہ الٰہیات جیسے اونچے فن کے بارہ میں کسی حقیقت کا انکشاف ہو پاتا ہے اس کے برعکس صحیح اور اعلیٰ علم الٰہی وہ ہے جس کو اسلام پیش کرتا ہے کہ اس سے ایک پروردگار کا پتہ تو چلتا ہے۔

علمائے اسلام پر منطق کا بہت زیادہ اثر تھا۔ وہ اس کے معقول و مدلل اور محکم ہونے پر عام طور پر اتفاق رکھتے تھے۔ قرطبیؒ کے بیان کے مطابق تیسری صدی میں ہی منطق کی کتابوں کا عام رواج ہو گیا تھا۔ پانچویں صدی میں امام غزالیؒ نے منطق کو بڑی اہمیت دی اور اس کو تمام علوم کا مقدمہ قرار دیا۔ ابن رشدؒ نے اسے انسانی سعادت کا سرچشمہ قرار دیا۔ یونانی منطق کو علماء اسلام نے ہاتھوں ہاتھ لیا اور ابن رشد اس سے مرعوب رہے۔ ابن تیمیہؒ پہلے شخص ہیں جنہوں نے دلائل سے ثابت کیا کہ یہ علوم عقلیہ کی میزان نہیں ہے اور اس کی حدود و تعریفات مخدوش اور کمزور ہیں۔ اسی طرح اسلام کا علمی حلقہ فلسفہ ارسطو کی شخصیت و عظمت سے مسحور تھا اور فلسفہ کو تنقید و تحقیق سے بالاتر سمجھتا تھا۔ اس صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لیے منطق اور فلسفہ کے بے لاگ علمی محاسبے اور جائزے اور اس کی علمی کمزوریوں کا پردہ فاش کرنے کی ضرورت تھی۔ وقت کی یہ ضرورت شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ نے پوری کی اور اس کو مستقل موضوع بنا کر فلسفہ و منطق اور حکمت کی مفصل و مدلل تنقید پیش کی اور اس کے علمی محاسبے کا کام انجام دیا۔ جس کا تفصیلاً جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

(۱۱)　مناہج البحث، ۹۳

علم منطق پر امام ابن تیمیہ کی تنقید

امام ابن تیمیہ کے زمانہ میں منطق کے اصول مسلمہ مانے جاتے تھے۔ اس فن کی غرض وغایت یہ تھی کہ انسان کو فکری غلطی سے بچایا جائے۔ یہی وجہ تھی کہ اس زمانے میں تمام علوم متداولہ میں منطق کا کلی دخل ہوگیا تھا۔ یہاں کہ طب میں بھی جس میں زیادہ تر تجربات ومشاہدات سے واسطہ تھا منطقی اصولوں پر بحث ہوتی تھی۔ امام ابن تیمیہ نے منطق اور منطقیین کی تردید میں کچھ کتابیں لکھیں۔ بالخصوص ایک ضخیم کتاب ''الرد علی المنطقیین'' لکھی جس کے دیباچہ میں صاف طور پر لکھا:

''اما بعد فانی کنت دائما اعلم ان المنطق الیونانی لایحتاج الیہ الذکی ولاینتفع بہ البلید'' (۱۲)

اور یہ کہ ایک ذہین آدمی کو منطق کی ضرورت نہیں ہے اور ایک کند ذہن اس سے کوئی فائدہ نہیں اٹھاسکتا کہ اس کے تمام مقدمات واستدلالات غلطیوں سے خالی نہیں ہیں۔

''لم تبیین لی فیما بعد خطاء طائفة من قضایا''(۱۳)

آپ نے نوبختی کی کتاب کتاب للآراء اور والدیانات کے حوالہ سے بتایا کہ فلاسفہ خود آپس میں کتنا اختلاف رکھتے ہیں اور منطق کی تردید میں نوبختی کی تحریریں نقل کی ہیں چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

''وفی کتاب الآراء والدیانات لابی محمدبن موسٰی النوبختی فصل جیدمن ذالک فانہ بعد ان ذکر طریقة ارسطوفی المنطق قال ''وقداعترض قوم من متکلمی اھل الاسلام علی اوضاع المنطق ''. (۱۴)

اور مشہور ماہرفن منطق خونجی قاضی افضل الدین محمد الخونجی (م ۶۴۹ ھ) کا اعتراف جہل خود اس کے اپنے الفاظ میں کیا ہے۔

''انہ قال عندموتہ اموت وما علمت شیئًاالاعلمی بان الممکن یفتقر الی الواجب ثم قال الافتقار وصف سلبی فاموت وما علمت شیئا'' . (۱۵)

اصل میں حصول علم کے دو ذرائع ہیں:

۱۔ وحی ہے جو انبیائے کرام کو براہ راست حاصل ہوتی ہے اور ان کے توسط سے یہ علم عام انسانوں کے حصے میں آتا ہے۔ یہ علم قطعی، یقینی، ہر طرح کے شکوک وشبہات سے دور، ٹھوس اور پائیدار ہوتا ہے۔

﴿لایاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ تنزیل من حکیم حمیدo﴾(حم السجدة)

---

(۱۲) تفہیم المنطق /۲٦

(۱۳) الردعلی المنطقیین''لابن تیمیہ'۳، ادارہ ترجمان السنة،لاہور،۱۳۹۷ھ

(۱٤) ایضاً ۳۲۷، صون المنطق'۳۳۵، ایضاً /۱۱۱٤

(۱۵) صون المنطق' ۳۰٦

''اس پر جھوٹ کا دخل نہ آگے سے ہوسکتا ہے اور نہ پیچھے سے اور وہ دانا، خوبیوں والے خدا کی اتاری ہوئی ہے''۔

اس ''علم'' کا جو وحی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، کوئی سابقہ یالاحقہ نہیں ہوتا کسی دلیل کا نتیجہ یا برہان کا تتمہ نہیں ہے، وہ اپنی دلیل آپ ہوتا ہے۔ یہ نور مجرد ہے، جسے کم سے تولا اور کیف سے پرکھا نہیں جاسکتا، خود رسول امین حامل وحی و رسالت ﷺ کو نزول وحی سے پہلے اس کی آگاہی نہیں تھی۔

﴿ما کنت تدری ما الکتاب و لا الایمان و لکن جعلناہ نورًا﴾ (الشوری: ۵۲)

''تم نہ کتاب کو جانتے تھے اور نہ ایمان کو لیکن ہم نے اس کو (یعنی قرآن کریم کو) نور بنایا ہے۔''

۲۔ وہ ہے جو انسان کو مشاہدہ، تجربہ کے واسطے سے ملتا ہے۔ یہ علم ظنی ہوتا ہے صحیح بھی ہوسکتا ہے اور غلط بھی۔

﴿قل هل عندکم من علم فتخرجوہ لنا ان تتبعون الا الظن. و ان انتم الا تخرصون﴾ (الانعام: ۱۴۲)

''کہہ دو کیا تمہارے پاس کوئی علم ہے؟ (اگر ہے تو) اس کو ہمارے سامنے لاؤ تم محض خیال کے پیچھے چلتے ہو، اور اٹکل (قیاس) کے تیر چلاتے ہو۔

یہ علم محض اٹکل اور گمان پر قائم رہتا ہے، اس میں آئے دن تبدیلی ہوئی رہتی ہے۔ نظریات اور اندازے بدلتے رہتے ہیں۔ اس کا دعویٰ کرنے والے کسی ایک بات کو یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے۔ اصحاب کہف کے بارے میں ان کی صحیح تعداد کیا ہے۔ لوگوں میں جو اختلاف تھا اور ان کے نظریات بدلتے رہتے تھے۔ اس کا سبب یہی تھا کہ ان کا ذریعہ علم وحی نہیں تھا۔ ان کے اپنے قیاسات کے پیمانے تھے۔

﴿سیقولون ثلاثة رابعهم کلبهم و یقولون خمسة سادسهم کلبهم رجما بالغیب و یقولون سبعة و ثامنهم کلبهم﴾ (الکهف: ۲۲)

''(بعض لوگ) اٹکل پچو کہیں گے وہ تین تھے اور چوتھا ان کا کتا تھا اور بعض کہیں گے کہ وہ پانچ تھے اور چھٹا ان کا کتا تھا۔ اور (بعض) کہیں گے کہ وہ سات تھے اور آٹھواں ان کا کتا تھا''۔

لیکن یہ علم جو مشاہدہ و تجربہ اور قیاس سے حاصل ہوتا ہے۔ بے اصل نہیں ہے، وحی کی طرح قطعی نہیں ہے لیکن سراسر ناقابل اعتبار بھی نہیں ہے۔ یہ بھی قدرت ہی کا ودیعت کردہ ہے۔ یہ وہ علم ہے جس کے حصول کی قوت اللہ تعالیٰ نے اپنی تمام مخلوقات کو بخشی ہے۔ ایک چیونٹی اپنی قوت شامہ سے پتہ لگا لیتی ہے کہ اس کی غذا (مٹھاس) کہاں ہے۔ ایک شاہین اپنی قوت باصرہ سے کئی میل دور دیکھ لیتا ہے کہ اس کا شکار کدھر ہے۔ انسان اشرف المخلوقات ہے۔ اس کی قوت مشاہدہ اور قوت قیاس تمام مخلوقات سے بڑی ہے۔ وہ ان کو کام میں لاکر دیکھ لیتا ہے جو ظاہری آنکھوں کو نظر نہیں آتا، اپنی معلومات و تجربات کو بنیاد بنا کر ان دیکھی اور آئندہ پیش آنے والی بات کا حاصل کر لیتا ہے جو ظاہری آنکھوں کو نظر نہیں آتا، اپنی معلومات و تجربات کو بنیاد بنا کر ان دیکھی اور آئندہ پیش آنے والی بات کا علم حاصل کر لیتا ہے۔ وہ اپنی معلومات کو مرتب کرکے ایک واضح نتیجہ مرتب کر لیتا ہے جس طرح اس کی فطرت کا تقاضا'' جلب منفعت

اور دفع مضرت'' ہے اپنی ضرورت کے حاصل کرنے اور خطرات سے بچنے کی تدبیر کرنے کے لیے اس کو کسی رسول یا آسمانی ہدایت کی ضرورت نہیں ہوتی، یہ خود اس کی فطرت سکھاتی ہے اور اس سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنے مشاہدات کو کام میں لا کر صحیح نتیجہ تک پہنچنے کی کوشش کرے گا۔

اس ذریعہ علم سے فائدہ اٹھانے کی ترغیب

قرآن نے ایسے لوگوں کا ذکر تحسین کے انداز میں کیا ہے:

﴿الذین یذکرون اللہ قیاما و قعودا وعلی جنوبھم ویتفکرون فی خلق السموت والارض﴾ (آل عمران. ۱۹۱)

''جو لوگ اللہ کو یاد کرتے ہیں کھڑے ہونے کی حالت میں اور بیٹھے رہنے کی حالت میں اور (سوتے میں) کروٹ لینے کی ہیئت میں اور آسمانوں اور زمین (کی خلقت) میں غور کرتے ہیں۔''

یہ مشاہدہ اس کی فطرت کو مجبور کرتا ہے کہ وہ یہ نتیجہ نکالے:

﴿ربنا ماخلقت ھذا باطلا﴾ (آل عمران ۳: ۱۹۱)

اس کو دعوت دی گئی کہ وہ اللہ تعالیٰ کے محکم نظام تخلیق کا مطالعہ کرے اور یہ دیکھے کہ آیا وہ ذات جو کسی چیز کو عدم سے وجود میں لاسکتی ہے۔ کیا اس میں وہ قدرت نہیں کہ دوبارہ اپنی پیدا کردہ مخلوق کو زندگی بخش دے؟

﴿اولم یروا کیف یبدئ اللہ الخلق ثم یعیدہ ان ذلک علی اللہ یسیر. قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدء الخلق ثم اللہ ینشئ النشاۃ الاخرۃ﴾ (العنکبوت: ۱۹: ۲۰)

''کیا انہوں نے نہیں دیکھا خدا کس طرح خلقت کو پہلی بار پیدا کرتا ہے، پھر (کس طرح) اس کو بار بار پیدا کرتا رہتا ہے۔ یہ خدا کو آسان ہے۔ کہہ دو کہ ملک میں چلو پھرو اور دیکھو کہ اس نے کس طرح خلقت کو پہلی دفعہ پیدا کیا پھر خدا ہی پچھلی پیدائش پیدا کرے گا۔ بے شک خدا ہر چیز پر قادر ہے''۔

''سیر فی الارض'' اور، مطالعہ تخلیق، سے اس بات کا یقین حاصل کرنا کہ اللہ تعالیٰ ''نشاۃ آخرۃ'' پر قادر ہے، انسانی فطرت کا تقاضا ہے اور اسی طرح نظر آنے والی اشیاء (مرئیات) کو ذریعہ بنا کر ان حقائق کی دریافت کرنا جو نظر نہیں آرہیں یا جو ابھی ظاہر نہیں ہوئیں۔ ''علم'' ہے جس کو اصطلاحات جانے بغیر آدمی ہمیشہ حاصل کرتا رہتا ہے۔ کسی بدوی سے پوچھا گیا کہ خدا پر ایمان تم کس دلیل پر لاتے ہو، تو اس نے راستے میں یا بیابان میں کسی اونٹ کی مینگنی (اس کا فضلہ دکھائی دیتا ہے تو سمجھ لیتا ہوں کہ اونٹ یہاں سے گزرا ہے، تو کیا یہ آسمان، چاند، سورج، طلوع وغروب کا نظام، ہواؤں کا چلنا، پانی کا برسنا ہمیں نہیں بتاتا کہ یہ سب کسی کے حکم وارادہ سے ہوتا ہے۔

ایک شاعر لبید بن ربیعہ کا یہ شعر رسول اللہ ﷺ نے پسند فرمایا تھا:

الا کل شیء ماخلا اللہ باطل
و کل نعیم لا محالۃ زائل

سن لو کہ اللہ کے علاوہ ہر شے ناپیدار ہے اور سامان آرائش سب کا سب فنا ہونے والا ہے۔ اس جاہلی شاعر کو کس نے بتایا کہ ہر شے فانی ہے اس کو آسمانی وحی کا علم نہیں تھا۔ صرف اس کا مشاہدہ تھا کہ آئے دن لوگ مرتے رہتے ہیں، اس نے اپنے بڑے بوڑھوں سے ایسے قصے سنے تھے کہ بڑے بڑے حکمران اور دولت مند فنا ہو گئے بڑے بڑے طاقتور موت کے آگے بے بس ثابت ہوئے۔ لہٰذا تجربہ و مشاہدہ نے اس کو اس دنیا کے ناپائیدار ہونے کا یقین دلایا۔ خلاصہ یہ کہ فطرت بشری خود معلم ہے انسان کو ہنسا رونا کون سکھاتا ہے؟ راستہ چلنا، پانی پینا، نوالہ منہ میں ڈالنا کون بتاتا ہے؟ کھیتی کرنا، دن ہی کو نہیں بلکہ رات کی روشنی کا بندوبست کر لینا۔ بیاری میں علاج اور پرہیز کرنا، ان سب کو بتانے کے لیے کوئی پیغمبر نہیں بھیجا جاتا، کیونکہ ہر حیوان کو اللہ تعالیٰ نے اس کی زیست کو باقی رکھنے اور آئندہ نسل کو جاری رکھنے کے لئے جس علم کی ضرورت ہے۔ اس کا انتظام اس کی فطرت کے تقاضوں میں رکھ دیا ہے۔

اس طبعی وفطری علم کو بڑھا کر اور سامنے نظر آنے والی چیز سے دوسری سامنے نظر آنے والی چیز کا پتہ لگا کر اور پھر اس کو بنیاد بنا کر زینہ بہ زینہ آگے بڑھا کر اور ایک نسل کی جمع کردہ معلومات کو مقدمہ بنا کر آنے والی نسل اپنے تجربات و مشاہدات سے مجموعہ معلومات میں اضافہ کرتی جاتی ہے۔ یہ بات انسانی فطرت اور اس کے خلوق ہونے کی دلیل ہے۔ پھر چونکہ زندگی کے ہزاروں گوشے ہیں اور ہر گوشہ ایک لامتناہی علم و دریافت کا سلسلہ رکھتا ہے۔ اس لیے ان کی تبویب (Classification) کی ضرورت تھی، جن لوگوں نے کسی ایک خاص پہلو پہ کام کیے اور ان کو آگے بڑھایا ان کو حکیم و دانا کے لقب سے نوازا گیا۔ عربوں کو جب اللہ تعالیٰ نے دولت اسلام سے نوازا تو ان کو علم کا حقیقی ماخذ مل گیا اور کائنات اور ماورائے حیات کے تمام حقائق ان کو قرآن نے بتا دیے ان کی سادہ فطرت کی مثال ایک چشمہ رواں کے صاف شفاف پانی کی ہے جس میں کوئی بیرونی گندگی، غلاظت، مردار، ناپاک آلائش نہیں گری تھی۔ اس لئے آسمان سے احکام آئے۔ مغز کی بات پختہ کارآمد اور ٹھوس بات ان کو رسول برحق نے بتائی۔ وہ انہوں نے دل وجان سے قبول کر لی۔

لیکن زمین کے وہ حصے جو وحی کی براہ راست روشنی سے محروم تھے ان کے علم میں حصہ صرف ایک ذریعہ سے ملتا تھا۔ جو بشریت کا خاصۂ طبعی ہے۔ اس میں بھی دنیا بھر کی آلائش، تجربات کی ناہمواری، مشاہدات کا نقص، استقراء کی کمی نے ان کو حقائق سے دور رکھا تھا۔ وہ تجربے کرتے اور ٹھوکریں کھاتے اپنی معلومات کو ترتیب دے کر نا معلوم (مجہولات) کو اپنے احاطہ علم میں داخل کرتے اور ان کی فکری لغزش بات کو کہاں سے کہاں پہنچا دیتی۔ جیسے ریاضیات میں ایک صفر کی غلطی پورے حسابی عمل کو ضائع کر دیتی ہے۔ اسی طرح سائنس (علم) کا حال ہے۔ بہر حال یونان کو دنیا میں اس بات میں فوقیت حاصل تھی کہ انہوں نے سب سے پہلے لسانیاتی علوم کے فارمولے بنائے۔ علم الافلاک اور طبقات الارض میں اپنی معلومات کو ترقی دی اور ان کو اپنے ان علوم پر بڑا ناز تھا (۱۶)

(علامہ شبلی نعمانیؒ) لکھتے ہیں:

> ''یونانیوں نے علم فلکی کے متعلق عجیب وبیہودہ خیالات قائم کیے تھے اور اس کو اس قدر یقینی اور قطعی سمجھتے تھے کہ گو حکمائے یونان کے مختلف فرقے گو اور باتوں میں مختلف الرائے تھے لیکن ان مسائل میں ان کا اتفاق تھا''۔ (۱۷)

---

(۱۶) رسالہ الندوہ: ۳/۱۰ شوال ۱۳۲٤ھ (۱۷) ایضاً

مسلمانوں کا یونانی منطق وفلسفہ سے واسطہ

مسلمانوں کو پہلی اور دوسری صدی ہجری تک ان علوم کا پتہ نہیں تھا اور وہ اپنی سادہ فطرت کے مطابق قرآن کریم سے وابستہ تھے۔ قرآن کریم کے بعد اپنے رسول برحق کے اعمال واقوال (جن کے مجموعہ کو سنت کہا جاتا ہے) پر عمل پیرا تھے۔ تیسری صدی ہجری میں جب اسلام کے حلقہ بگوش جزیرے عرب ہی تک محدود نہ رہے دوسری قومیں فوج در فوج اسلام میں داخل ہونے لگیں تو یونان کے فلسفہ دان، مشرک اور وثنیت پرست عقلی راہ سے اسلام پر حملہ آور ہوئے اور اللہ تعالیٰ کی ذات صفات پر اعتراض کرنے لگے۔ نئے نئے مسلمان جن میں عقلی وایمانی پختگی نہیں آئی تھی۔ ان اعتراضات کا جواب نہیں جانتے تھے اس لیے ضرورت محسوس ہوئی کہ ان مدعیان عقل ودانش کے فلسفہ کو سمجھا جائے جن کے ذریعہ وہ اسلامی تعلیمات وعقائد پر حملے کرتے ہیں۔

مسلمانوں کی خدمات

چنانچہ تیسری صدی ہجری کے تیسرے دہے میں مامون الرشید کی خواہش پر یعقوب بن اسحاق الکندی (م ۲۴۶ھ) نے یونانی منطق کا سراغ لگایا اور بحث ومناظرہ کے ابتدائی اصول کا یونانی زبان سے عربی زبان میں ترجمہ کیا۔ محمد رضا کحالہ نے ''المعقول والمنقول'' میں لکھا ہے کہ پہلا رسالہ جو یونانی سے عربی میں منتقل ہوا وہ ایساغوجی (isahgogye) تھا۔ جس میں منطق کے اصول مدون تھے اور اصول موضوعہ اور اصول مصادرہ مرتب کئے۔ کہا جاتا ہے کہ فن منطق کے ابتدائی نقوش پر جس نے رنگ بھرا وہ ابونصر فارابی (م ۳۳۹) تھے اور ان کے سو برس بعد بوعلی سینا (م ۴۲۸ھ) نے (جو اصلاً بخارا کے رہنے والے تھے) اس فن کو از سر نو مرتب کیا اور ارسطو کے تجویز کردہ طریق استنتاج کی ایک شکل سے تین مزید شکلیں مرتب کیں اور اس کے ساتھ ماہیت، ہیولی، تسلسل دوران، ارتفاع نقیضین کا اضافہ کیا، مسلمانوں میں اس فن سے کام لینے والے اور علم کلام کی بنیاد ڈالنے والے امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) ہیں جنہوں نے اس فن سے بھرپور کام لیا اور اصول فقہ میں اپنی پہلی تصنیف ''المستصفیٰ'' میں منطق کے اصول داخل کئے اور اس زمانہ میں ان کا خیال تھا جو اس فن منطق کو نہ جانے اس کے علم پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ اس فن (منطق) میں ان کی دو کتابیں بھی ہیں'' معیار العلم'' اور '' محک النظر'' اور ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے ''القسطاس المستقیم'' ہے یونانی فلسفہ پر ان کی کتاب ''مقاصد الفلاسفة'' ہے جو چار مقدمات اور بیس مسئلوں پر مشتمل ہے، ان میں منطق یونانی اور فلسفہ یونان کے مسائل ومسلمات میں تناقض دکھا کر ان کا ابطال کیا ہے۔ اور ثابت کیا ہے کہ یہ فلسفہ اس علم سے دور کرنے والا ہے جس کو انبیاء لے کر آئے۔

مسلمانوں میں اس فن کا عروج

عالم عرب کے دوسرے سرے (مغرب) میں مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانہ میں اس فن کو ترقی دی اور وہیں ابن رشد (م۔ ۵۹۵ھ) میں پیدا ہوئے جنہوں نے منطق وفلسفہ یونان کو اسلامی تعلیمات کا خادم اور علوم دینیہ کیلئے'' آلہ'' کی حیثیت سے پیش کیا۔ امام غزالیؒ کا رد'' تہافۃ التہافۃ'' کے نام سے لکھا، اس وقت سے یہ فن مسلمانوں کا فن بن گیا، یعنی چھٹی صدی ہجری کے آخر سے اس دور تک علوم اسلام کا یہ ایک جزو بن گیا اور اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ ملا کاتب چلپی مرحوم نے

''کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون''

میں امام غزالیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:

''جو منطق نہیں جانتا اس کا علوم کے معاملہ میں کوئی اعتبار نہیں ہے، کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ فرض کفایہ ہے اور بعض لوگوں کا یہ قول مروی ہے کہ اس کا حصول فرض عین ہے۔ (۱۸)

امام ابن تیمیہ نے الردعلی المنطقیین میں یہ جملہ امام غزالیؒ کی طرف منسوب کیا ہے:

''وزعم (ای الغزالی) انه لا یثق بعلمه الامن عرف هذا المنطق،،

اس کے بعد کے جملے حتی قال بعضم ۔۔۔۔کا حوالہ چلپی نے نہیں دیا۔

اور اس طرح لکھا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی امام غزالی کا قول ہے لیکن اس کا ذکر نہ الردعلی المنطقیین میں ہے اور نہ خواجہ زادہ کے ''تهافة الفلاسفه'' میں ہے جس میں انہوں نے قاضی ابن رشد کے ''تہافۃ التہافہ'' اور امام غزالیؒ کے ''تہافۃ الفلاسفہ'' کا محاکمہ کیا ہے۔ حتی قال البعض..... الخ سے چلپی نے کسی اور مجہول شخص کا قول نقل کیا ہے جس کی اتنی اہمیت بھی نہ تھی کہ اس کا نام لیا جاتا۔

عام طور سے سمجھا بھی جاتا ہے کہ امام غزالی نے ہی اس کو فرض کفایہ کہا تھا، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے۔ ان کی کسی تحریر سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔ بہرحال اس کو فرض کفایہ کہنے والا جو بھی ہو اتنی بات تو سمجھ میں آجاتی ہے کہ اس فن کو ضرورت سے زیادہ اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ میرے خیال میں اس کا سبب یہ تھا کہ اللہ کی ذات وصفات پر جو اعتراضات ہو رہے تھے ان کا جواب اس انداز میں جو یونانی عقل پرستوں کے لیئے قابل قبول ہو، منطق ہی کے ذریعے ممکن تھا۔ امام غزالی نے اس فن کی تردید اور اس کو مخالفِ دین ضرور بتایا مگر جیسا کہ اوپر کہا گیا اس سے کام بھی لیا اور معاندین کو جواب انہی کی منطق سے دیا جیسا کہ عربی مثل ہے۔

''الحدید بالحدید یفلح''(۱۹)

اس لیے باوجود مخالفت کے ان کے دلائل کی قوت نے لوگوں کو منطق سے بدظن نہیں کیا، خاص طور پر جب قاضی ابن اشد نے امام غزالی کے دلائل کی تردید کر کے دکھایا کہ منطق وفلسفہ یونانی ایک ہتھیار ہے جس سے تعمیر وتخریب دونوں کا کام لیا جا سکتا ہے اور وہ اسلام کی مخالفت میں استعمال ہو سکتا ہے اس وقت سے منطق گویا مسلمانوں کا فن بن گیا۔ مگر واضح رہے کہ یہ ساتویں صدی ہجری کا زمانہ ہے جو عالم اسلام کے لیے ہر طرح سے انحطاط کا دور تھا۔ مگر اللہ کی مشیت نے آٹھویں صدی ہجری میں ایک قدآور شخصیت امام ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) پیدا کر دی اور عین اس وقت جب کہ منطق کا غلغلہ تھا اور جس وقت کوئی کتاب خواہ کسی فن میں لکھی جاتی منطق سے بے نیاز نہیں ہو سکتی تھی۔ عین اس زمانہ میں امام ابن تیمیہ نے اس فن پر تنقید کی اور ایک مستقل رسالہ ''الردعلی المنطقیین'' لکھا جس میں مدلل طریقہ سے اس پورے مجموعۂ استدلالات کا رد کیا اور دکھایا کہ اصول شریعت میں ہر اعتراض کا جواب موجود ہے ہمیں دلائل کے لیے یونان کا رہین منت ہونے کی ضرورت نہیں۔ امام غزالی اور ابن تیمیہ دونوں نے منطق کا رد کیا ہے مگر امام غزالیؒ نے خود اس فن سے کام لیا۔ جب کہ امام ابن تیمیہ نے اس نے اس کو یکسر ناقابل التفات سمجھ کر اپنے معتقدات پر استدلال کے لیے اس کو ہاتھ نہیں

---

(۱۸) تفهیم المنطق '۲۱'، عبدالله عباس، ڈاکٹر، مجلس نشریات، کراچی ۱۹۹۱ء

(۱۹) مفید الطالبین' (عربی) ۳

لگایا۔ اگر چہ یونانیوں کے اس فن کو اچھی طرح سمجھا اور اپنی کتاب میں پہلے تو انہوں نے یونانی منطق کے اصول سب بیان کئے پھر ہر مفروضہ مثل حدود ورسوم، تفہیم کلیات، تشکیل مقدمات سب پر اس طرح تنقید کی ہے جیسے بچوں کا کوئی کیا ہوا کام ہے اس کو ایک معمر اور دانا شخص بتا رہا ہو کہ یہ غلط اور یہ خطا، یہ باطل اور یہ ناروا ہے۔

منطق کا دوسرے فنون پر اثر

بہرحال زمانہ گزرتا رہا مگر اس فن کو مسلمانوں میں جو اہمیت چھٹی صدی ہجری کے آخر اور ساتویں صدی ہجری کی ابتداء میں حاصل ہو گئی تھی اس نے بعد کی صدیوں میں زیادہ اہمیت حاصل کر لی۔ اگر چہ شروع میں تو اس کو بعینہ اسی طرح قبول کیا گیا تھا جس طرح موجودہ دور میں کوئی انگریزی یا کسی یورپین زبان کو پڑھے تا کہ مستشرقین ومعاندین اسلام کے اعتراضات کا جواب انہی کی زبان ولہجہ میں دے مگر امام غزالی کے عہد میں اس کو جو عروج حاصل ہوا اس کی وجہ سے اس زمانہ میں تفسیر، بلاغت، اصول فقہ میں سے شاید ہی کوئی کتاب ہو جس پر اس فن کا اثر نہ ہو۔ یہی نہیں بلکہ بعض فنون سے اس کا ربط نہیں تھا جیسے بلاغت اس کو بھی از سرتا پا اسی رنگ میں رنگ دیا گیا۔ اللہ تعالیٰ شیخ عبدالقادر الجرجانی (م ۴۳۸ھ) کے درجات بلند کرے کہ انہوں نے اس طلسم سے بلاغت کو نجات دلانے کا انتظام پہلے ہی کر چکے تھے ورنہ شیخ یوسف بن ابی بکر الخوارزمی (۱۲۸۸ھ) ''المفتاح'' اور القزوینی کی ''تلخیص المفتاح'' پھر ''مختصر المعانی'' اور ''مطول'' نے تو اس موضوع کو ایک چیستان بنا دیا تھا۔ ڈاکٹر ابو موسیٰ استاذ ادب عربی جامعہ ازہر نے کلیۃ اللغۃ خصائص الترکیب میں ''تلخیص المفتاح'' کی تعریف کی ہے کہ اس میں تمام مسائل کا احاطہ کیا ہے مگر وہ بہت احتیاط اور حسن ادب کے ساتھ لکھتے ہیں:

> ''ولولا المؤلف اودع بعطبق اسالیب العرب علی علوم الیونان واصطلاحاتهم مع مابينهما من بعدالدار وشط المزار واختلاف البيئات وتباين المعتقدات لكان خير كتاب اخرج للناس في هذاالفنون.(۲۰)
>
> ''اگر (محمد بن عبدالرحمن قزوینی صاحب تلخیص) عربی اسالیب کو یونانی علوم اور اس کی اصطلاحوں پر ڈھالنے کے شائق نہ ہوتے اور سمجھتے کہ ان علوم یونان اور اسالیب عرب میں مکانی وزمانی فرق کیا ہے۔ دونوں کے ماحول اور معتقدات میں آسمان اور زمین کا فرق ہے (اگر وہ اس فرق کو ملحوظ رکھ کر منطق سے اپنی کتاب کو آزاد رکھتے) تو ان کی کتاب اس فن کی شاندار کتاب ہوتی جواب تک تالیف کی گئی ہے۔''

یہی حال اصول فقہ کا ہوا، تفسیروں میں سے بعض تفسیریں بالکل اسی رنگ میں لکھی گئیں جیسے تفسیر کبیر امام رازی ہے۔ جب ساتویں صدی کے دور انحطاط اور دور جمود کا علمی ورثہ مسلمان اپنے ساتھ برصغیر (ہندو پاکستان) لائے تو علوم میں ان کا سرمایہ منطق تھا۔ ایک بات یہ بھی قابل غور ہے کہ یونان جس سے عربوں نے تیسری صدی ہجری میں منطق کی ابتدائیات حاصل کی تھیں وہاں اس فن کے مبادی اور استخراجی منطق کا رواج ختم ہوا اور یورپ نے استقرائی منطق پر محنت صرف کی اور اس کو مقدمہ بنا کر سائنس اور ٹیکنالوجی

---

(۲۰) تفهيم المنطق ۲۳

کی دنیا میں انکشافات شروع کیے ۔ ادھر مسلمان استخراجی منطق کے ذریعہ اسی پرانے مورچے پر جمے رہے ۔ جس کو غنیم فوج چھوڑ کر آگے بڑھ چکی تھی ۔ یہ صحیح ہے کہ منطق استخراجی واستقرائی دونوں یونان سے اخذ کیے گئے ، پھر مسلمانوں کے عہد عروج میں اندلس کے مرکز علم سے یورپین خوشہ چینوں نے اس کو حاصل کیا ۔ دوسری بات اس سلسلہ میں قابل لحاظ یہ ہے کہ منطق کے اصول کو دوسرے فنون پر تطبیق دے کر آسان بنانے یا اس فن کو آگے بڑھانے کی کوشش ہوئی وہ اسی حد تک قصر وحصر اور ایک چیز کی زیادہ سے زیادہ تقسیم اور احتمالات کی قوت کو بڑھا کر ایک شے کی زیادہ سے زیادہ شقیں نکالنے میں ذہانت صرف ہوئی ۔

آپ کسی فن کی کتابیں پڑھیں تو محسوس ہوگا کہ ایک سیڑھی سے دوسری سیڑھی پر چڑھ رہے ہیں ۔ تاریخ کی ایک کتاب لیجیے ۔ اس میں اگر آپ نے پہلی جلد میں ظہور اسلام سے عصر اسلامی تک کے حالات پڑھے تو دوسری جلد میں عصر اموی سے عصر عباسی تک کے حالات ہوں گے ۔ اگر ایک ہی مؤلف کی کتابیں نہیں ہیں ۔ جب بھی ایک ابتدائی درجہ کی کتاب سے ثانوی درجہ کی کتاب مختلف ہوگی ۔ فقہ میں طہارت وعبادت کے بعد معاملات کا بیان آپ پڑھیں گے ۔ مگر منطق کی کتاب دیکھ جایئے صغریٰ ، اوسط ، کبریٰ ، میزان المنطق سے لے کر سلم العلوم اور اس کی شرحوں قاضی مبارک ، ملا حمد اللہ کو پڑھ جایئے مسائل واصول میں کوئی ترقی نہیں ہوگی اور ہر کتاب تصور وتصدیق سے شروع ہوگی اور قیاس اور برہان پر ختم ہوگی ۔ ہاں طرز بیان اور احتمالات کی شرکت نئی شقوں کے پیدا ہونے کے امکانات میں ایک کتاب دوسری کتاب سے ایک شرح دوسری شرح سے ممتاز ہوگی ۔

ہندوپاکستان میں اس فن کا عروج

ہندوستان (غیر منقسم جس کو برصغیر کہا جاتا ہے) میں اس فن کی بڑی پذیرائی ہوئی اور سوڈیڑھ سو برس تک اعلیٰ ذہانتوں ، طبیعت کی جولانیوں اور نکتہ آفرینی کی صلاحیتوں کا یہ مرکزِ فن رہا ۔ درس نظامی میں ملا نظام الدین رحمتہ اللہ نے اس کی ایک کتاب لکھی تھی ۔ ان کے صاحبزادے ملا بحر العلوم نے اپنی شرح کا اضافہ کیا ۔ یہاں تک کہ ایک وقت ایسا آیا کہ درس نظامی میں سو کتابیں منطق کی داخل ہوگئیں ۔ یہاں یہ بات قابل اعتراف ہے کہ ملا محب اللہ بہاری کی ''سلم العلوم'' نے تقریباً ایک سو برس تک اپنا سکہ رائج رکھا اور اس ایک کتاب کی بے شمار شرحیں لکھی گئیں ۔ ایک تو منطق ہمارے اسلاف کی کتابوں میں اس درجہ رچ گئی ہے کہ ہم اصول فقہ اور بلاغت میں تو اس سے مستغنی ہوسکتے ہیں ۔ مگر تفسیر کے رنگ کو سمجھنے کے لئے علم کلام کے سابقہ اصول جاننے کے لیے اور قدماء کے طرز تفہیم کے جاننے کے لیے اس کی ضرورت باقی رہتی ہے ۔

علماء اسلام کی اس فن پر رائے

حرم نبوی شریف کے شیخ التفسیر اور جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے استاد علامہ شیخ محمد الامین الشنقیطیؒ نے جامعہ اسلامیہ کے طلباء کے لیے ایک رسالہ '' آداب البحث والمناظرہ'' کے نام سے مرتب فرمایا تھا ۔ اس میں انہوں نے اس سلسلہ میں ایک اچھی بات لکھی ہے :

> ''لاشک ان المنطق لو لم يترجم الى العربية ولم يتعلمه المسلمون
> لكان دينهم وعقيدتهم في غنىً عنه كما استغنى عنه سلفهم الصالح
> ولكنه لماترجم وتعلم وصارت المسته هي الطريقة الوحيدة لنفي بعض
> صفات الله الثابتة في الوحيين ' كان ينبغي لعلماء المسلمين ان

يتعلموه وينظروا فيه لم يردوا بها حجج المبطلين بجنس ما استدلوا به على نفيهم لبعض الصفات لان الهامهم بنفس ادلتهم ادعى لانقطاعهم الزامهم الحق"(۲۱)

"بلاشبہ اگر منطق کا عربی میں ترجمہ نہ ہوا ہوتا اور مسلمانوں نے اس کو نہ سیکھا ہوتا تو وہ اپنے دین اور عقیدہ کے لیے اس کے قطعاً محتاج نہ ہوتے بلکہ اس سے اسی طرح بے نیاز رہتے جس طرح ان کے سلف صالح بے نیاز رہے (جیسے صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین، امام بخاری مسلم، ترمذی، ابن ماجہ اور ائمہ مذاہب حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور ان کے ہزار ہا شاگرد اس سے دور کا واسطہ بھی نہ رکھتے تھے) لیکن جب ان کے ترجمے ہو گئے اور منطقی قیاس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ان صفات کی نفی کی جانے لگی جو کتاب اللہ اور سنت نبوی ﷺ سے ثابت ہیں تو علماء اسلام کے لیے ضروری ہو گیا کہ وہ ان دلائل کا جواب اسی لب ولہجہ اور اسی منطقی قیاسات کے ذریعہ دیں جس سے کام لے کر انہوں نے صفات الٰہی کی نفی کی تھی اور ان کو خاموش کرنے اور حق ثابت کرنے کے لیے یہ زیادہ کارآمد ہے"۔

لیکن جب وہ زمانہ گزر گیا اور غنیم اس مورچہ سے ہٹ کر دوسرے مورچوں سے اسلام پر حملہ آور ہونے لگے۔ اس وقت بھی ہم اسی قدیم مورچے پر اسی شدت اور جوش کے ساتھ جمے رہے اور اپنی عقلی وذہنی توانائی اس پر صرف کرتے رہے یہ ہماری علمی تاریخ میں ایک سانحہ ہے۔

اس کے بعد انہوں نے لکھا کہ شروع میں میرا خیال تھا کہ قضایا مبنی بر عقل ہیں مگر بعد میں غور سے دیکھا تو پتہ چلا کہ یہ سب باطل ہیں اور یونان کے ارسطو اور دوسرے مشرکین سے ہمیں قرآن نے اور اس کے رسول ﷺ کی احادیث نے بے نیاز کر دیا ہے۔ عام طور پر اس فن کی حمایت کرنے والے اور اس کے رواج کو زندہ رکھنے والے منطق کے دو فائدے بتاتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے قدماء کی کتابیں سمجھنے میں مدد ملے گی۔ دوسرے یہ کہ اس سے ذہن میں تیزی آجاتی ہے۔ جس کو یہ حضرات تشحیذ ذہنی سے تعبیر کرتے ہیں، جیسے چھری یا تلوار کی دھار سان پر چڑھا کر تیز کی جاتی ہے۔ اسی طرح منطق کی سان پر چڑھ کر ذہن تیز ہو جاتا ہے۔ یعنی ایک طرح کا (sharpness) آجاتا ہے۔ جہاں تک پہلے فائدہ کا تعلق ہے اس سے انکار کی گنجائش نہیں البتہ علمائے منطق کی پیروی کرتے ہوئے اس کی دو قسمیں کی جاسکتی ہیں پہلی سلف کی وہ کتابیں جن سے استغنا ممکن ہے اور دوسری قسم ان کتابوں کی ہے جن سے استغنا ممکن نہیں ہے۔

پہلی قسم میں بلاغت کی کتابیں ہیں جن سے بدر جہا بہتر اور مفید قرآن کریم کی زبان سے قریب کرنے اور اس کی عظمت کو ذہن نشین کرانے میں کتابیں نکل چکی ہیں اور سلف میں بھی شیخ عبدالقاہر جرجانی کی "دلائل الاعجاز" اور "اسرار البلاغۃ" موجود ہیں اور

---

(۲۱) تفہیم المنطق /۲۶

اصول فقہ پر اگر چہ متعدد گرانقدر کام ہوئے ہیں۔ خصوصاً عصر حاضر میں امام شیخ احمد فہمی مصری اور ان کے شاگردوں نے اس کو منطق سے آزاد کرانے کی سعی کی ہے لیکن اس فن کی اولین تدوین ہی ایسی ہوئی ہے کہ منطق اس کے خمیر میں داخل ہے۔ دوسری قسم میں بحث ومناظرہ کی کتابیں ہیں اور قدیم علم الکلام ہے، امام غزالیؒ، شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی بعض کتابیں (سب نہیں) ان کو سمجھنے کے لیے اور یہ دیکھنے کے لیے کہ ہمارے اسلاف کا علوم دینیہ کو بیان کرنے میں کیا اسلوب رہا ہے۔ اس فن کی اصطلاحات کا جاننا ضروری ہے۔ اب رہا دوسرا فائدہ تشحیذ ذہنی کا، اس کا اسی حد تک قائل ہوا جاسکتا ہے کہ اس فن کی کتابیں پڑھنے، سمجھنے اور احتمالات پیدا کرنے اور ان کے جواب دینے میں مفید ہے مگر دوسرے علوم وفنون یا دنیاوی معاملات میں اس کی تیزی کام نہیں آسکتی۔ اگر حقیقت پسندی سے کام لیں تو اس کو ایک مثال سے واضح کر سکتے ہیں۔ لوگ کہا کرتے ہیں کہ شطرنج سے عقل بڑھتی ہے یہ بات صحیح ہے مگر شطرنج کی ہی دنیا میں عقل تیز ہوتی ہے اس بساط سے باہر وہ کارآمد نہیں ہوتی۔ امام ابن تیمیہ نے الرد علی المنطقیین میں حضرت عمرؓ کا یہ قول نقل کیا ہے:

> **"اذا لھو تم فالھوا بالرمی واذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض". (۲۲)**
>
> "اگر تفریح چاہتے ہو تو تیر اندازی کی مشق سے تفریح کرو، اگر کوئی موضوع گفتگو مطلوب ہے تو فرائض کو اپنا موضوع بناؤ۔"

اس پر امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

> "کیونکہ حساب فرائض عقلی علم ہے اور اس کی بناء ایک شرعی حکم پر ہے، اس میں عقل کی ریاضت بھی ہوتی ہے اور شریعت کی مخالفت بھی اور علم برائے علم نہیں ہے۔"

پھر ایک جگہ لکھتے ہیں:

> "ذہن کو تیز کرنے کے لیے ریاضیات سے بہتر کوئی علم نہیں ہے۔ الجبرا اور اقلیدس کے فارمولے اور معلوم عدد سے نامعلوم عدد کا نکالنا ذہانت کا طالب ہے اور ذہن کی ایسی ورزش ہوتی ہے جو مفید ہے اسی لیے الجبرا، اقلیدس کے مجموعہ علوم کو ریاضیات کہتے ہیں"۔ (۲۳)

بہر حال ایک محدود فائدہ علم منطق کا قابل تسلیم ہے کہ سلف کی جو بعض کتابیں اصول فقہ اور علم کلام میں ہیں اور چند چیزیں اس رنگ میں لکھی گئی ہیں ان کی اصطلاحات کو سمجھنے کے لیے اور اپنے قدیم علمی ورثہ سے تعلق رکھنے کے لیے اس فن کی اصطلاحات جاننا چاہئے۔ آپ نے مناطقہ کے غلط اصول کی تردید کی ہے یہ فن مسلمانوں کو یونانیوں سے ملا تھا مگر انہوں نے کانٹ چھانٹ کر کے اس کو ایک بہت بڑا ترقی یافتہ فن بنالیا تھا۔

ابتداء میں مسلمان اس فن سے کچھ دور ہی رہے لیکن امام غزالی نے اس کی تائید میں اپنا زور قلم صرف کیا اور اس کو مسلمانوں میں رواج دیا۔ انہوں نے اپنی کتاب "المستصفی" میں صاف لکھا۔

> **"ھی مقدمہ العلوم کلھا ومن لا یحیط بھا فلا ثقة بعلومہ اصلا". (۲۴)**

---

(۲۲) صون المنطق /۳۰۶ (۲۳) ایضاً

(۲۴) المستصفیٰ من علم الاصول للغزالی ۱۰، تحقیق محمد مصطفیٰ ابو العلا، مکتبہ الجندی، القاہرہ

نیز مقاصد الفلاسفہ میں لکھا:

"اما المنطقیات فاکثرھا علی منھج الصواب والخطانادر فیھا والمایخالفون اھل الحق فیھا بالا صطلا حات وایرادات دون المعانی والمقاصد اذ علم بھا تھذیب طریق الاسعد لالات وذالک ممایشترک فیہ النظار" (۲۵)

امام غزالیؒ سے پہلے مسلمان علماء اس فن کے عیب نکالا کرتے تھے اور اس کی غلطیاں واضح کیا کرتے تھے امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"ومازال النظار المسلمین یعیبون طریق اھل المنطق ..... والما کثر استعمالھا من زمن ابی حامد ..... وصنف فیہ معیار العلم ومحک النظر وصنف کتابا سماہ القسطاس المستقیم" (۲۶)

امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ امام محمد الحسن بن موسیٰ النوبختی البغدادی (م ۳۰۰ھ) نے اپنی تصنیف "کتاب الآراء والدیانات" میں منطق کی تردید میں قلم اٹھایا تھا۔ اس کے بعد قاضی افضل الدین محمد بن ناماوار ابن عبدالملک الخونجی الشافعی المصری (م ۶۴۹ھ) نے کشف الاسرار المنطق اور کتاب الموجز کے نام سے منطق کی تردید میں کتابیں لکھی تھیں۔ محمد یوسف کوکن عمری اپنی کتاب "امام ابن تیمیہ" میں الرد کے حوالے سے فرماتے ہیں۔

"پہلے امام موصوف منطق کی تردید میں کچھ حصہ لکھ چکے تھے۔ جب نوبختی اور پھر خونجی کی کتابیں ان کی نظر سے گزریں تو منطق کی کمزوریوں کا احساس اور بھی پختہ ہو گیا اور انہوں نے ایک ضخیم کتاب لکھی جو کتاب الرد علی المنطقیین کے نام سے شائع ہو چکی ہے"۔ (۲۷)

نفس فن منطق مفید ہے یا نقصان دہ۔ امام صاحب کا عقیدہ تھا کہ منطق کے جن اسالیب کو فلاسفہ اور متکلمین نے اپنا منہاج بنالیا ہے یہ وہ لوگ ہیں جو قرآنی دلائل توحید اور براہین ایمان سے ناواقف محض تھے۔ ان کے عقائد وافکار تمام تر ظن پر مبنی تھے۔

یوسف کوکن عمری الرد علی المنطقیین کے حوالہ سے فرماتے ہیں:

"یہ ایک وضعی اور اصطلاحی صفت ہے جس کو حقیقی اور علمی امور سے کوئی تعلق نہیں ہے اس کے ساتھ ساتھ وہ صریح عقل اور وجود کے مخالف ہے اس لیے باطل ہے یہ اوضاع مجردہ میں سے بھی نہیں ہے جیسا کہ اعلام کے نام ہیں کیونکہ ناموں کے رکھنے میں ایک طرح کی منفعت ہے نہ وہ عقل کے مخالف ہے اور نہ وجود کے خلاف ہے۔ لیکن منطق کی وضع صریح عقل اور وجود کے مخالف ہے۔ اگر وہ مجرد واضع ہوتی تو وہ علوم وحقائق کی میزان قرار نہیں پاتی کیونکہ امور حقیقیہ علمیہ اوضاع واصطلاحات کے اختلاف سے مختلف نہیں

(۲۵) المستصفیٰ من علم الاصول للغزالی ۱۰، تحقیق محمد مصطفیٰ ابو العلا، مکتبہ الجندی، القاھرہ

(۲۶) الغزالی، مقاصد الفلاسفہ القسم الاول القاھرہ، ۱۲۳۱ء، معیار العلم، القاھرہ ۱۳٤۱ء ۳/

(۲۷) تفہیم ۱/ ۲۰

ہوتیں مثلاً اشیاء کی صفات وحقائق کا علم ہے اس لئے کسی چیز کے زندہ ہونے یا عالم ہونے یا قادر ہونے یا مرید ہونے یا متحرک ہونے یا ساکن ہونے یا حساس ہونے یا غیر حساس کا علم ہونے وضعی صناعات سے نہیں ہے بلکہ وہ امور حقیقیہ فطریہ سے ہے جس پر اللہ تعالی نے اپنے بندوں کو پیدا کیا جیسا کہ ان کو صحیح ارادوں اور مستقیم حرکتوں کے کرنے پر مجبور و مجبول بنایا ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ منطق علوم عقلیہ کی بھی میزان ہے اس کی رعایت ذہن کو فکر کی غلطیوں سے اس طرح بچاتی ہے جس طرح عروض شعر کی میزان ہے۔ نحو و صرف مفرد و مرکب الفاظ عربیہ کی میزان ہے۔ اوقات کے آلات وقت دکھانے کی میزان ہیں حالانکہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ علوم عقلیہ کا علم ان اسباب کے ادراک کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے جو آدم کی اولاد میں فطری طور پر ودیعت کیے گئے ہیں۔ ان کا جاننا کسی ایک معین شخص کے بنائے ہوئے میزان پر موقوف نہیں ہیں۔ عقلیات میں کسی ایک کی تقلید نہیں کی جاسکتی۔ بخلاف عربیت کے قوم کی عادت ہے جو سماع کے بغیر معلوم نہیں کی جاسکتی۔ وہ اس کے استقرائی قوانین کے بغیر معلوم نہیں کیے جاسکتے۔ بخلاف ناپ تول مزروعات و معدودات کے علم کے، کہ وہ عادت کے جاننے پر موقوف ہے'' (۲۸)

اس کے بعد امام ابن تیمیہ آگے چل کر لکھتے ہیں:

> ''وہ تمام امتوں کے جمہور عقلاء ارسطو کے بنائے ہوئے طریقے کے بغیر بھی حقائق کا علم حاصل کرتے تھے اور جب یہ لوگ اپنے آپ غور و فکر کریں تو معلوم ہوگا اس کے بنائے ہوئے طریقے کے بغیر بھی چیزوں کی حقیقتوں کا علم حاصل ہوتا ہے''۔

امام موصوف نے مختلف جگہوں پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ منطق والوں نے علم کے حصول کا جو طریقہ بتایا ہے وہی کافی نہیں ہے کیونکہ انسانوں کی عقل میں تفاوت ہے اس لئے ان کی سمجھ کے لئے جو بھی مناسب ذریعہ اختیار کیا جائے گا وہ ٹھیک ہوگا۔ کسی ایک چیز کی صرف تعریفات بیان کردینے سے اس چیز کا علم حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے سمجھانے کے لئے مختلف ذرائع اختیار کرنے ہوں گے۔

درحقیقت آپ نے منطق کی کمزوری پر غیر معمولی زور دیا ہے۔ کیونکہ اس زمانے میں علماء تفسیر وحدیث، فقہ کا محض اس بناء پر مذاق اڑایا جاتا تھا کہ انہیں علوم عقلیہ سے زیادہ وابستگی اور واقفیت نہیں تھی۔ تمام عربی مدارس میں علوم عقلیہ کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہوگئی تھی۔ بقول محمد یوسف کوکن عمری ''ہندوستان کے عربی مدارس میں علوم عقلیہ کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہوگئی تھی۔ اس غیر معمولی وابستگی کی وجہ سے ہمارے علماء کتاب وسنت کی مکمل بصیرت سے دور ہوتے چلے گئے اور ہر مسئلہ میں عقلی اعتراضات کی بوچھاڑ کرنے لگے۔ امام رازی کی تفسیر اس کا واضح نمونہ ہے۔ ہر آیت کی تفسیر میں عقلی شبہات وارد کئے ہیں۔ اور ان کا خود ہی جواب دیا ہے''۔

ضرورت اس کی تھی کہ منطق کو اس کا صحیح مقام دیا جائے۔ امام ابن تیمیہ نے یہ کام انجام دیا ہے کہ ان کی ان تنقیدوں سے بے جا عقلیت پسندی پر ایک کاری ضرب لگی۔ اگر ان کی یہ کتابیں زیادہ تعداد میں پھیلتیں تو یقیناً لوگوں کے ذہنوں میں زبردست انقلاب پیدا ہوتا اور عربی مدارس میں کتاب وسنت کے علوم کی طرف زیادہ توجہ دی جاتی لیکن علماء کا تعصب اور حکومت کا تشدد ان کے خیالات کے پھیلنے میں ایک بڑی رکاوٹ بنا رہا۔ علماء لکیر کے فقیر تھے۔ ان کی ساری تگ و دو ان عقلی علوم کی ترکیب و تہذیب یا اپنے سے پہلوؤں کی کتب کی شرح و اختصار پر محدود ہوگئی۔

---

(۲۸) تفہیم/۲۰۳

اگر قیاس آرائیوں کو چھوڑ کر امام کی طرح استقراء پر زیادہ زور دیا جاتا اور طبیعات کی تحقیق کی طرف توجہ دی جاتی تو بہت سی نئی تحقیقات وایجادات آج سے کئی سو سال پہلے منصۂ شہود پر آ جاتیں۔ یہ نیا راستہ مغربی علوم کی آمد سے کھلا لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اس نئے راستے کے پہلے رہبر امام موصوف قرار پاتے ہیں جنہوں نے فکر ونظر میں ایک عظیم الشان انقلاب کی داغ بیل ڈالی۔ منطق کے اصول ومسلمات پر خالص عقلی وفنی حیثیت سے بحث کی۔ اس کی بہت سی حدود کو مخدوش قرار دیا۔ قضایا کی ترکیب وتعداد سے اختلاف کیا۔ قیاس کو چھوڑ کر استقراء کے اصول کی فضیلت جتائی۔

امام موصوف نے اپنی کتابوں میں جابجا مسلمان فلاسفہ ومتکلمین ومنطقیین پر بڑی سخت تنقیدیں کی ہیں۔ شیخ بوعلی سینا، امام غزالی، امام رازی، شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول، شیخ محی الدین بن عربی، شیخ عبدالحق، ابن سبعین وغیرہ کو جابجا مطعون کیا ہے۔ اور بہت ہی سخت الفاظ استعمال کئے ہیں۔ علمی مباحث میں اس قسم کی دل آزار تحریریں نہیں ہونی چاہئیں۔ ہر ایک نے اپنے نظریے کے مطابق اسلام اور مسلمانوں کی کچھ نہ کچھ خدمت کی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا عربی ادب میں ایک مقام ہے۔ جس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ امام کی کمزوریوں کے باوجود ان کی غیر معمولی قابلیت کا بھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ان کی تمام تصنیفات ان کی فطری ذہانت پر شاہد ہیں۔

امام ابن تیمیہ نے منطق سے متعلق دو کتابیں تفصیلا واجمالا یعنی ''الرد علی المنطقیین'' اور ''نقض المنطق'' لکھیں اور دیگر اپنی کتب میں جابجا مناطقہ وفلاسفہ کی تردید کی۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ علماء اسلام پر منطق کا سحر فلسفہ سے کچھ زیادہ ہی غالب تھا اور اس کے معقول مدلل محکم ومبرہن ہونے پر عام طور پر اتفاق تھا۔ علامہ قرطبی کے مطابق تیسری صدی ہجری میں منطق کی کتابوں کا عام رواج ہوگیا تھا۔ پانچویں صدی میں امام غزالی نے بھی منطق کو بڑی اہمیت دی اور اس کو تمام علوم کا مقدمہ قرار دیا۔

''اور ساتویں صدی کے مشہور حکیم وفلسفی ابن رشد کو منطق کے بارے میں اتنا غلو اور اعتماد تھا کہ وہ اس کو انسانی سعادت کا سرچشمہ اور معیار سمجھتا تھا اور اس کے بغیر حقیقت تک پہنچنا اس کے نزدیک ناممکن تھا۔ محمد لطفی جمعہ لکھتے ہیں:

''كان متهوسا الى منطق ارسطو وقال عنه انه مصدر الناس وان سعادة الانسان تقاس بعلمه بالمنطق والمنطق اداة تسهل الطرق الشاقة الوصول الى الحقيقة التى لايصل اليه العامة بل بعض الخاصة بفضل المنطق'' (۲۹)

ہمارے علم کے مطابق یہ علماء بہت سے منطق کے دعاوی، مقدمات، اصول وکلیات سے مرعوب تھے اور ہیں۔ البتہ فلسفہ پر تو تنقید وقتاً فوقتاً ہوتی رہی لیکن منطق یونانی کے علمی محاسبے ومحاکمے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی اور اس موضوع پر کوئی بڑی محققانہ ومفصل کتاب نہیں ملتی۔ ابن تیمیہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس کو مستقل موضوع بنایا اور اس پر آزادانہ مجتہدانہ تبصرہ اور تنقید کی اور پہلے نقض المنطق اس کے بعد الرد علی المنطقیین لکھی۔ جس میں علمی منطق کے قضایا اور دعاوی، حدود وتعریفات، جزئیات وکلیات سے بحث کی ہے۔ آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ منطق اتنی مسلم الثبوت، محکم، علوم عقلیہ کی میزان نہیں کہ اس پر استدلال اور استنتاج اور علم یقین پر پہنچنے کے لئے انحصار کیا جائے۔

---

(۲۹)　الرد/۳

آپ لکھتے ہیں:

"وهم متفقون.....والقياس ينعقد في نفسه بدون تعلم هذه الصناعة .....فانهم يزعمون انه اله قانونية تمنع مراعاتها الذهن عن يذل في الفكر"(۳۰)

یہ لوگ کہتے ہیں کہ منطق علوم عقلیہ کی میزان ہے اور اس کی رعایت و پابندی ذہن کو فکری غلطی سے بچالیتی ہے۔ جیسے فن عروض شعر کیلئے اور نحو وصرف عربی کے مرکب و مفرد الفاظ کے لئے میزان کا درجہ رکھتے ہیں اور جس طرح آلات ہیئت اوقات کے لئے عقلیات میں تقلید نہیں چلتی۔

منطق یونان کی وضع و ایجاد سے پہلے بھی دنیا کی قومیں حقائق اشیاء کو جانتی تھیں اور اس لئے وضع و ایجاد کے بعد بھی اکثر قومیں ہیں جو منطق کی مدد کے بغیر حقائق اشیاء کو جانتی ہیں۔ ان نفوس کو اس وضعی فن کے بغیر حقائق کا علم حاصل ہوتا ہے۔

ایک جگہ ثابت کرتے ہیں کہ منطق درحقیقت ایک کوہ کندن اور کاہ برآوردن کا ساعمل ہے کہ محنت اور بحث بہت زیادہ اور حاصل محصول بہت کم۔ "نقض المنطق" میں فرماتے ہیں:

"ومن المعلوم ان القول بوجوبه قول غلاة وجهال اصحابه ونفس الحذاق منهم لا يلتزمون قوانينه.....بل يعرضون عنها اما لطولها واما لعدم فائدتها واما لفسادها واما لعدم تميزها وما فيها من الاجمال والاشتباه فان فيه مواضع كثيرة هو لحم جمل غث على راس جبل وعر لاسهل فيرتقى ولاسمين فينتقل". (۳۱)

یعنی یہ بات واضح ہے کہ منطق کو واجب قرار دینا محض ان لوگوں کا قول ہے کہ جو غالی اور حقیقت سے ناآشنا ہیں۔ خود ماہرین فن بھی اپنے تمام علوم میں منطق کے قوانین کی پابندی نہیں کرتے اور منطق کا اثر قوت بیانیہ پر بھی پڑا۔

امام موصوف فرماتے ہیں:

"ومازال نظار المسلمين يعيبون طريق اهل المنطق و يبينون مافيها من العى واللكنة وقصور العقل وعجز النطق وتصور انها السعت عبارتها واذا ضاقت العقول والتصورات بقى صاحبها كانه محبوس العقل واللسان". (۳۲)

اس کے بعد منطق کی حیثیت کو بیان کرتے ہیں منطق ایک طرح کی ذہنی ورزش اور دماغی ریاضت ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس سے تشحیذ ذہن کا کام لیا جاسکتا ہے۔ اور اگر اس کو اس حد تک رکھا جائے تو اس پر کسی کو اعتراض نہیں ہوسکتا۔ الرد علی

---

(۳۰) مناهج البحث /۱۸۰ (۳۱) الرد /۲۶-۲۷

(۳۲) منطق ابن تيميه: للزين /۵۹

المنطقیین میں فرماتے ہیں:

"فان النظر فی العلوم الدقیقة یفتق الذهن ویدربه به و یقویه علی العلم.....".(۳۳)

البتہ دینی والٰہی حقائق کے بارے منطق بے بس ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ منطق کا حصول ہی یقین کی طرف رہنمائی نہیں کرتا کیونکہ یقین دلیل کا نتیجہ ہے۔ دوسرا یہ کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ میں اسلامی عقیدہ کے عرفان سے متعلق ہر چیز موجود ہے اور اس میں کوئی ایسی چیز نہیں جس سے عقل میں روشنی کی بجائے گدلا پن آئے۔

امام ابن تیمیہ صرف اس پر اکتفا نہیں کرتے کہ یہ ثابت کر دیں کہ منطق ایک غیر مفید اور غیر ضروری فن ہے بلکہ وہ یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ منطق جن ستونوں پر قائم ہے وہ بجائے خود بے بنیاد اور حد درجہ کمزور ہیں جبکہ اس سے پہلے علماء صرف لوگوں کو منطق سے دور رہنے کا کہتے اور فتاویٰ کے ذریعہ اس کی بے وقعتی کو بیان کرتے جیسا کہ حافظ ابن الصلاح کا فتویٰ عام مشہور ہے جیسے ابوزہرہ، النشار، محمد حسنی الزین نے اس کو نقل کیا ہے "علم منطق فلسفہ کا زینہ اور مدخل ہے لہٰذا شر کا ذریعہ شرعی ہونا چاہیے۔ منطق سے دلچسپی رکھنا اس کی تعلیم و تعلم میں حصہ لینا شریعت کی مباح چیزوں سے نہیں ہے نہ ہی صحابہ تابعین آئمہ مجتہدین سلف صالح اور تمام اکابر نے اس کی اجازت دی ہے۔

چنانچہ مناہج البحث عند مفکری الاسلام میں ڈاکٹر علی سامی النشار نقل کرتے ہیں:

"فلقد وجه الی ابن الصلاح سوال عن الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلما وتعلیما هل اباحه الشارع.... اجاب ابن الصلاح علی هذا بان المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشر ولیس الاشتغال بتعلیمه وتعلمه مما اباحه الشارع.... (۳۴)

اور اصطلاحات منطقیہ کے استعمال کے بارے فرماتے ہیں:

"من المنکرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة ولیس باحکام الشرعیة الافتقار الی المنطق اصلاً..." (۳۵)

امام ابن تیمیہ نے فتویٰ کو درست قرار دیا اور اس پر علماء کا انکار نقل کیا ہے اور امام رازی نے منطق کو جو ضروری قرار دیا آپ نے اس کی تردید فرمائی۔

یقول ابن الصلاح سمعت الشیخ العماد بن یونس یحکی عن یوسف الدمشقی مدرس النظامیه ببغداد ویقول فابو بکر وعمرو فلان وفلان فهؤلاء وصلوا الی الغایة من الیقین ولم یکن احدمنهم یعرف المنطق"(۳۶)

---

(۳۳)　تفهیم المنطق/۵۸　　(۳۴)　مناهج البحث عند مفکری الاسلام واکتشاف العلمی فی العالم الاسلام: علی سامی النشار النهضة العربیة ۱۴۰۴ھ،۱۹۸۴ء /۱۸۲

(۳۵)　ایضاً　/۱۸۳　　(۳٦)　ایضاً

یعنی یوسف دمشقی، غزالی کی اس بات پر سخت نکیر کرتے اور کہتے تھے کہ حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور فلاں فلاں بڑے بڑے اکابر ایمان و یقین کی دولت سے مالا مال تھے لیکن وہ اس مقدمۃ العلوم سے واقف تھے نہ اس کے اسباب سے.....اس کے بعد متی بن یونس اور ابوسعید صیرانی کا مناظرہ اور حوالہ نقل کیا۔ اس کے بعد امام ابن تیمیہ نے فرمایا:

"اذا كان مفهومه للمنطق فعريه بسعان علوم الاوائل الموروثة عن الانبياء انها البت العلوم واقلها تكلفاو باسر هامطلبا اقربها الى قلوب الناس وليس بين المشتغلين فى هذه العلوم من الالتفات الى منطق او عرج عليه.... كالو اكثر الناس شكاواضطراباو اقلهم علماوتحقيقا" (۳۷)

بلکہ ان میں کوئی محقق اور نکتہ سنج نظر آتا ہے تو اس کا یہ کمال منطق کا رہین منت نہیں ہے بلکہ صحت مواد کے ساتھ اس کی جودت طبع ذہن رسا اور صحیح ادراک کا نتیجہ ہے اور آگے فرماتے ہیں۔

"فما يرى فى النهاية ان استعمال المنطق يطول العبارة ويبعد الاشاره وجعل القرب من العلوم بعيد او اليسر منه عسيرا" (۳۸)

امام ابن تیمیہ صرف اس پر اکتفا نہیں کرتے ہیں کہ یہ ثابت کر دیں کہ منطق ایک غیر مفید اور غیر ضروری فن ہے بلکہ وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ منطق جن ستونوں پر قائم ہے وہ بجائے خود صد درجہ کمزور ہیں۔

"بل يحاول ان يثبت ان العظائم التى يقوم عليها بناء المنطق دعائم واهية وغير سليمة كما يقرر ان كل دعاوى المنطق كذب فى النفى والاثبات" (۳۹)

اور تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اعلم انهم بنو المنطق على الكلام فى الجنس ونوعه قالوا لان العلم اما تصور واما تصديق فالطريق الذى ينال به التصور هو الحد والطريق ينال به التصديق هو القياس فيقول الكلام فى اربعة مقامات مقامين سالبين ومقامين موجبين .... كل هذه الدعاوى كذب فى النفى والاثبات فلاما نفوه من طريق غيرهم كلها باطل ولا ما اثبتوه من طرقهم كلها حق مع الوجه الذى ادعو اليه "(۴۰)

---

(۳۷) ابن تیمیہ' مجموع الفتاوی: ۹/۲۳۔۲۴، منطق ابن تیمیہ مقدمہ 'محمد حسن حسنی الزینی، المکتبہ الاسلامی ۱۹۷۹ء

(۳۸) ایضاً: ۹/۲۴، مقدمہ ابن تیمیہ مقدمہ "ز"

(۳۹) السیوطی' جلال الدین' صون المنطق' ۲۰۲، الرد' ۶۶، مناهج البحث /۱۸۵

(۴۰) مناهج البحث بحوالہ شرح الخضری علی سلم، القاهره ۱۳۲۴ھ، ۲۳/

امام ابن تیمیہ مطلق منطق کے خلاف نہیں بلکہ منطق ارسطو کے خلاف ہیں:

"اذا کان ممزوجا بالالهيات الفلاسفة المخالف لعباد المسلمين يخشى على المشتغل به من تمكين تلك العقائد الفلسفية فيؤدى به على الابتداع كماهو عندالمعتزلة اوالكفر كماهو عندالفلاسفة"(۴۱)

منطق کو ترازو قرار دینا بھی معقول نہیں کیونکہ موزون کی معرفت میں منطق کوئی فائدہ نہیں دیتی یہ کیسے معلوم ہوگا کہ موزون تانبہ ہے یا سونا یا پیتل۔ نیز منطق اختلاف کو دور نہیں کر سکی بقول ڈاکٹر محمد حسین الزین۔

"فلو كان صحيحا انه يوصل الى حقيقة يقينية او يحسم خلاف لما بقى فى الناس قضية يختلفون من اجلها"(۴۲)

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ امام اس کو مطلق حرام سمجھتے ہیں بلکہ:

"ان من يومن عنده الفتنة والنزاع ممارس الكتاب والسنة لا يحرم عليه المنطق. يجب تحريم المنطق الارسطاليسى اصلاامنا للفتنة وسدالذرائع"(۴۳)

اس منطق کو امام ابن تیمیہ ثابت کرتے ہیں:

بان المنطق يخالف صحيح المنقول بل اعتبره ايضا مخالفا بصريح المعقول قد حاول ان يضع بجانب نقده" (۴۴)

۱۔ آپ نے منطقی "حد" کو بھی نشانہ بنایا ہے آپ نے آخر میں قرآن وسنت پر مبنی استدلال منطقی کو واضح کیا ہے اور حد کے ارسطالیسی تصور پر تنقید پیش کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ارسطو کے ہاں حد کے یہ معنی ہیں کہ کسی شے کی وضاحت ایسے انداز سے کی جائے کہ جوہر ماہیت نکھر کر سامنے آجائے اور سامع کو "ماھو" وہ کیا ہے؟ کا پورا پورا جواب مل جائے۔ جس کا طریقہ یہ ہے جنس قریب فصل قریب کے ذریعہ اس کا جواب دیا جائے گا جو اس شے مسئولہ کی کنہ وحقیقت پر دلالت کرے گی جیسا کہ انسان کے متعلق "ماھو" سے سوال کیا جائے تو اس میں حیوان کا ذکر آئے گا جو جنسِ قریب ہے اور فصل قریب جو ناطق ہے انسان کی کنہ اور حقیقت واضح ہو گئی۔ امام حد کی اس تعریف کو نہیں مانتے اور حد کے اس تصور پر گیارہ اعتراضات کئے ہیں دیگر متکلمین نے بھی اس کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔ جیسے ابوالحسن اشعری قاضی ابوبکر، ابواسحاق، ابوبکر بن فورک، قاضی ابویعلی ابن عقیل، امام الحرمین جوینی، ابوالمیمون نسفی حنفی وغیرہم حتی کہ ابوعلی ہاشم اور عبدالجبار جیسے عقلیت پسندوں نے ارسطو کے اس تصور کو تسلیم نہیں کیا اور "معقلیات ابن تیمیہ" حنیف ندوی مولانا نے اس کو وضاحت سے بیان کیا ہے۔ امام موصوف پہلا نقطہ اعتراض یہ بیان کرتے ہیں کہ انسان کے لیے جنس قریب کا تعین کرنا مشکل ہے جیسے خمر کی تعریف مشروب سے کرنے کی بجائے سیال مسکر سے مشکل ہے۔ (۴۵)

---

(۴۱) مناهج، ۱۸۴ (۴۲) ايضاً

(۴۳) ايضاً (۴۴) محمد حنيف ندوى، مولانا، عقليات ابن تيميه، ۲۹،۲۸

(۴۵) ايضاً

۲۔ اس کے بعد فصل قریب کا تعین بھی مشکل ہوسکتا ہے۔ ممکن ہے ایک شخص ایک چیز کو فصل قریب سمجھتا ہو اور ہو وہ وصف لازم۔

۳۔ تمام صفات ذاتیہ کا ذکر بھی مشکل ہے مثلاً ایک شخص انسان کی تعریف میں جسم ذی نفس حساس کا ہمیشہ ذکر کرے مگر متحرک بالارادہ کا ذکر نہ کرے اس طرح تمام انواع کا لحاظ کرنا بھی بہت مشکل ہے پھر حدود کے ذرائع غیر بدیہی تصورات کو فہم و فکر کے قریب لایا جاسکتا ہے اس پر کیا دلیل ہے اور کیسے ثابت ہوگا کہ

"هی الة قانو نية تعصم مراعاتها الذهن ان يزل فی فکره" (۴۶)

پھر حد کو کسی اور حد سے معلوم کیا جائے گا یا بغیر حد آخر کے اس سے دور یا تسلسل لازم آئے گا جو باطل ہیں۔ یہی نہیں بلکہ نفس من کے دیگر علوم کے ذریعے ضروری آلہ بھی نہیں ہوسکتا جس کے بغیر وہ علوم حاصل نہ کیے جاسکتے ہوں پھر یہ بھی ہے کہ اس طرح کسی شے کی حقیقت وکنہ صرف انسانی فکر سے معلوم نہیں کی جاسکتی ہاں صرف نمایاں اور ممتاز خصوصیات معلوم کی جاسکتی ہیں۔ نیز مختلف قسم کے علوم وفنون کے ماہرین متعلقہ مسائل کو بغیر منطق کے جانتے اور پہچانتے ہیں۔ اہل لغت، ڈاکٹر، انجینئر، علم ریاضی والے انہوں نے ارسطو کو پڑھا نہیں ہوگا۔ منطق کو وہ نہیں جانتے تو اس کا کیا مصرف رہ جاتا ہے مزید تفصیل کے لیے "الرد" وغیرہ دیکھئے۔ حد کے سلسلہ میں امام موصوف کی تحقیق یہ ہے کہ تعریف کو طرد وعکس کی جامع ومانع ہونی چاہیے۔ طرد کا مطلب ہے حد بھی پائی جائے تو محدود بھی پایا جائے اور عکس کا مطلب ہے حد نہ پائی جائے تو محدود بھی نہ پایا جائے۔ باقی کسی چیز کو غیر بدیہی ٹھہرانا۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ سب کے نزدیک غیر بدیہی ہو۔ ہوسکتا ہے کہ ایک کے نزدیک وہ بدیہی ہو اور کسی باوثوق ذرائع سے علم حاصل ہو۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ حد سے صرف ایک گونہ تمیز حاصل ہوسکتی ہے لیکن پوری پوری صحیح حقیقت حاصل ہو جائے یہ ضروری نہیں۔ یہ اعتراضات ہیں مناطقہ کے اس قول پر:

"التصور المطلوب لاينال الابالحداى الحد يفيد العلم بالتصورات" (۴۷)

جو اعتراضات امام ابن تیمیہ نے حد کے سلسلہ میں کئے ہیں اہل مغرب نے بھی تقریباً اس طرح کے اعتراضات اپنے انداز میں کئے ہیں۔ تفصیلات کے لیے (the development of logic) دیکھیے مناطقہ نے مقولات عشر کا جو تصور پیش کیا ہے علامہ نے اس کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے کہ ان کو صرف دس میں منحصر نہیں مانا جاسکتا اس سے کم اور زیادہ بھی بیان کئے گئے ہیں۔ مقولات عشر سے مراد جوہر، کم، کیف، اضافت، این، متی، وضع، ملک، فعل، انفعال ہے۔ تفصیلات کے لیے مناہج البحث، منطق ابن تیمیہ، عقلیات ابن تیمیہ اور الرد وغیرہ ملاحظہ کی جائیں۔

چنانچہ آپ فرماتے ہیں:

"لا دليل لهم لحصر الاقسام او وجود فی المقولات العشر. (۴۸)

بعض مناطقہ کلیات کا خارج میں وجود مانتے ہیں۔ علامہ نے اس کو بھی اعتراض کا نشانہ بنایا ہے کہ خارج میں صرف جزئیات ہیں۔

---

(۴۶) مناہج، ۱۸۵ (۴۷) عقلیات/۲۸

(۴۸) ایضاً، ۴۷

"فان ما فی الخارج لیس بکلی اصلاولیس فی الخارج الاماھو معین مخصوص" (۴۹)

اس میں افلاطون اور اس کے اتباع کی تردید کی ہے جو کہتے ہیں:

"وظنوا ان الماھیات المجردۃ کا لانسان المطلق والفرس المطلق موجودات خارج الذھن وانھا ازلیۃ ابدیۃ" (۵۰)

آپ تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"بل ھذہ الماھیات المجردۃ موجودۃ فی الخارج مقارنۃ بوجوالاشخاص" (۵۱)

اور آپ ایسے مغالطہ کی اصل غلط فہمی کی بھی نشان دہی فرماتے ہیں:

"وانما اصل ضلالھم روا الشیئ قبل وجودہ لعلم یراد، ویمیز بین المقدور والموجود عنہ، ونحو ذلک فقالوا لو لم یکن ثابتاً لما کان کذلک انا نتکلم فی حقائق الاشیاء التی ھی ماھیاتھا مع قطع النظر عن وجودھا فی الخارج فتخیل ان ھذہ الحقائق والماھیات امور ثابتۃ فی الخارج والتحقیق ان ذلک کلہ امر موجود ثابت فی الذھن لا فی الخارج" (۵۲)

اور اصل میں وحدت الوجود کی تردید کرنا مقصد ہے وجود کلی اور وجود جزی دونوں کا وجود ان کے ہاں متحد ہے جبکہ امام ابن تیمیہ جزیات کا وجود مانتے ہیں کلیات کا نہیں اس لیے دونوں کے اتحاد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ تفصیل کے لیے موافقۃ صحیح المنقول دیکھی جائے۔ ذاتی اور عرضی کی تقسیم عرضی پھر لازم ماہیت اور لازم وجود، اسی طرح صفات ذاتیہ وصفات عرضیہ۔ نظریات ایک جگہ پر قائم نہیں رہتے بدلتے رہتے ہیں لہٰذا حدود بھی بدلتی رہتی ہیں۔ ازلی ابدی حیثیت نہیں پائی جاسکتی۔ حد کو بطور قانون ٹھرایا جاسکے۔ حد تو اسم اور نام ہے اور اجمال کی تفصیل تاکہ محدود کی تمیز ہوسکے اور وہ وصف لازم کے ساتھ ہوسکتی ہے جو طرد وعکس کے ساتھ لازم ہو۔ خاص صفات کو جمع کیا جاتا ہے اور عام صفات سے علیحدہ اور صفات بدلتی رہتی ہیں لہٰذا حد کو ثبات نہیں ہوا کرتا اس طرح حد تام ہوتا ہے طرد وعکس کی مثال مثلاً علم کو عرض قرار دیں۔ تو یہ طرد نہیں کیونکہ ہر عرض علم نہیں اگر معرفۃ وحادث کو علم قرار دیں تو یہ عکس نہیں کیونکہ علم حادث نہیں لہٰذا علم کی تعریف معرفت سے کریں تو یہ جامع ومانع ہے۔

یہ نہیں کہ حد کے بغیر کسی دلیل کے ماہیت کا پتہ چلتا ہے تو "حد" امام بن تیمیہ کے نزدیک بدیہی اور غیر بدیہی ہے۔ بدیہی کے لیے دلیل کی ضرورت نہیں غیر بدیہی کے لیے ضرورت ہے اور یہ دلیل کتاب وسنت اور اجماع سے پیش کی جائے گی۔ دلائل

---

(۴۹) الرد، ۱۳۵ (۵۰) ایضاً ۱۲۵

(۵۱) ایضاً ۱۳۳ (۵۲) الرد ٦٤

شریعت کو جاننا واجب اور فرض ہے کیونکہ یہ ضروریات دین میں داخل ہیں جیسے اسم صلاۃ، اسم زکوۃ، وغیرہ یا مثلاً خمر، غیبت، تکبر۔ خمر مسکر حرام ہے۔ غیبت "ذکرا اخاک بما یکرہ" تکبر "تحقیر الحق و غمط الناس" یہ سب کچھ شارع نے بیان کیا جس میں حد جامع و مانع ہے۔ (۵۳)

تحدید رسول کریم ﷺ سے حاصل ہو سکتی ہے۔ دوسری قسم کے لیے دلیل قرآن اور شواہد جن سے تعین حاصل ہو جائے پیش کیے جائیں گے اور عقلی تائید خبر واحد، قرائن عقلیہ کے ساتھ ثابت ہو سکتی ہے۔ اب محدود کی پہچان کیسے کی جائے گی۔ دو طریقوں سے ایک تو یہ کہ ایک چیز کو ایک شخص جانتا پہچانتا تو ہے لیکن معنی نہیں جانتا تو اسے لفظ کا معنی ہی نہیں بتایا جائے گا جیسے روٹی پانی وغیرہ۔

دوسرا ایک شخص ایک چیز کو جانتا پہچانتا ہی نہیں تو یہاں معنی اور اس کے مکمل تصور کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہوگی یعنی تعین کی کہ چیز کو سامنے پیش کر دیا جائے کہ اسے دیکھے چھوئے اور چکھے تو یہ تعین کامل ہوگا اور اگر چیز دیکھی نہ جا سکے تو اس کا تعین کم درجہ کا ہو گا۔ اسی طرح ترجمہ بعینہ لفظ کا معنی یا اس کا قریبی معنی ہو تو اس کو حد لفظی کہا جاتا ہے۔ لفظ کی دو قسمیں ہیں، تعریف بالمترادف، تعریف بالمثال۔ اسی طرح اسماء شرعیہ کی تین قسمیں ہیں۔ تعریف بالترادف جیسے صراط مستقیم کی تعبیر اسلام سے اور اتباع قرآن، اطاعت اللہ و برسولہ یا صارم کی تعریف مہند کے ساتھ تعریف بالمثال کہ ایک شخص خبز کا معنی پوچھتا ہے جبکہ رغیف کو وہ جانتا ہے تو خبز کی تعریف رغیف سے کر دی جائے تو اس سے حد لفظی حاصل ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی مثلاً مقتصد، ظالم، سابق، جو وقت پر نماز پڑھے جو وقت سے موخر کرے اور سابق جو اول وقت میں نماز ادا کرے۔

شرعی حدود لفظی دو طرح کے ہیں۔ جن کا لغوی معنی بیان کیا جائے جیسے شمس و قمر جن کا معنی کر دیا جائے جیسے صلاۃ، حج، خمر و میسر جن کا عرفی معنی بیان کر دیا جائے جیسے، بیع، قبضہ، نکاح۔ مکمل بحث "الرد" میں دیکھی جائے۔ تصدیقات کے سلسلہ میں دو چیزوں کو مدنظر رکھتے ہیں۔ آیات اور قیاس اولی کو یعنی ایک چیز علامت بنتی ہے دوسری چیز کے لیے اور دونوں میں علاقہ لزوم کا ہوگا جیسے طلوع شمس اور وجود نہار۔ قیاس اولی کا مطلب ہے کہ جو کمال مخلوق کے لیے ثابت ہو اللہ کے لیے وہ بدرجہ اولی ثابت ہوگی اور جو چیز مخلوق کے لیے عبث ہوگی وہ اللہ تعالی کے لیے بدرجہ اولی منفی ہوگی۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

> "الضابط فی الدلیل ان یکون مستلزما للمدلول لم ان کان الملزوم قطعیا کان الدلیل قطعیا وقد یختلف کان الدلیل ظنیا" (۵۴)

اس کے بعد تصدیقات پر قدرے بحث پیش کی جاتی ہے۔ اس بارے میں مناطقہ ان کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں، تصور اور تصدیق میں۔ سب سے پہلے امام موصوف اس پر اعتراض کرتے ہیں۔

> قولهم ان العلم لينقسم الى تصور و تصديق ..... كلام باطل فان كل ماعرى عن كل قيد ثبوتي وسلبي يكون خاطر امن الغو اطر ليس هو علما اصلاو شيئاًمن الاشياء" (۵۵)

---

(۵۳) الزبن، منطق ابن تیمیہ، ۶۱/ (۵٤) الرد، ٤۹۔ ۵۰، منطق ابن تیمیہ /٦۲

(۵۵) الرد/ ۵۱، منطق ابن تیمیہ /٦۸

یعنی ان سے یہ کہنا باطل ہے کہ علم تصور وتصدیق کے دو خانوں میں منقسم ہے اور تصور سے مراد وہ سادہ نقش جو ہر طرح کے ثبوتی وسلبی قیود سے خالی ہو۔ کیونکہ جو تصور ثبوت وسلب کی ہر قید سے آزاد ہوگا اس کو خیالی چیز تو کہہ سکتے ہیں مگر علم نہیں۔

دوسرا یہ کہ تصور اور تصدیق میں فرق کرنا بھی قطعی نہیں اس لیے کہ تصور کو تصدیق اور تصدیق کو تصور میں تبدیل کیا جا سکتا ہے ۔ جیسے ایک شخص پوچھتا ہے خمر کونسا ہے جس پر حرمت کا اطلاق ہوتا ہے۔ جواب میں کہا جائے ''مسکر'' تو یہ بظاہر تصور ہے۔ لیکن در حقیقت یہ قضیہ ہے جو موضوع اور محمول پر مشتمل ہے اور اگر ایک شخص کہتا ہے کہ خمر مسکر کو کہتے ہیں تو بظاہر یہ قضیہ معلوم ہوتا ہے لیکن یہ ہے تصور۔ جس میں خمر کے معنی کو اجاگر کیا گیا ہے۔

قیاس وتصدیق پر امام ابن تیمیہ نے دو اعتراضات کیے ہیں۔ عمومی وفنی تصدیق یا برہان جس سے نتیجہ یقینی اور لازمی حاصل ہوتا ہے' لیکن اس سے صرف کلیات کا پتہ چلتا ہے نہ کہ جزئیات کا جبکہ اس عالم خارجی میں جزئیات وافراد پائے جاتے ہیں نہ کہ کلیات اور نہ اس سے واجب الوجود سے متعلق نہ عقول عشرہ یا افلاک ومولدات کا راز پوری طرح سمجھ میں آ سکتا ہے، کیونکہ یہ سب چیزیں جزئیات کی شکل میں پائی جاتی ہیں نہ کہ کلیات کی شکل میں۔ ڈاکٹر نشار الرد کے حوالے سے نقل کرتے ہیں:

''النتائج المعلومة بالبرهان لا تكون الا كليات ....والكليات لاتكون الافى الاذهان لافى الاعيان. واى كمال للنفس فى مجرد تصور هذه الامور العامة الكلية....واى علم فى هذا برب العالمين الّذى لاتكمل النفوس الابمعرفته وعبادته ومحبته وزلالته''(۵٦)

ارسطو کے ہاں دلیل وبرہان کے لیے دو مقدمات کا ہونا ضروری ہے۔ امام اس سے بھی اختلاف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''ان قصرا لاستدلال بالبرهان على مقدمين عند ابن تيمية باطل وخلاف الفطرة بل هو نوع من انواع تطويل كثير''(۵۷)

کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ بعض کی تسلی ایک مقدمہ سے تو ہو جاتی ہے بعض کے لیے کئی مقدمات درکار ہوتے ہیں اور بعض تو صرف ایک بجے تلے لفظ سے یقین حاصل کر لیتے ہیں جیسے ایک شخص مسکر کو حرام جانتا ہے اور پوچھتا ہے کہ نبیذ مسکر ہے۔ دوسرا کہتا ہے (ہاں) تو اس سے علم حاصل ہوتا ہے یا آپ کسی کو کہتے ہیں یہ مشروب مسکر ہے تو ایک قضیہ ہی کافی ہے لہٰذا متعین طریقہ کوئی نہیں یہ ایک قسم کی جکڑ بندی ہے کہ دلیل کو تین اقسام قیاس استقراء اور تمثیل میں پھر مقدمات کی ایک خاص ترتیب اور ان کی خاص چار شکلیں اور ان کو شکل اول کی طرف لوٹانے سے نتیجہ اخذ کرنا ان پابندیوں کی کوئی ضرورت نہیں۔ لہٰذا امام کے نزدیک دلیل کی تعریف یہ ٹھہری۔

''الدليل هو المرشد الى المطلوب'' (۵۸)

دلیل وہ ہوتی ہے جو انسانی ذہن کی مقصد کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ قرآن کا انداز دیکھئے کہ کوئی بندھا ہوا طریقہ نہیں بلکہ سادہ انداز میں یقین تک پہنچا دیتا ہے۔

---

(۵٦) منطق ابن تیمیہ' ۷۹ (۵۷) الرد، ۱٦۵۔۱٦٦،

(۵۸) عقلیات ابن تیمیہ/ ٦۱

فرمان الٰہی ہے:

﴿ام خلقوا من غير شئ ام هم الخالقون﴾.(الطور:۳۵)

کیونکہ یہ ہر انسان فطرتاً جانتا ہے کہ ہر معلول علت اور ہر حادث محدث چاہتا ہے۔مزید بحث ''الرد'' میں دیکھئے۔

پھر دلیل کو قیاس استقراء اور تمثیل میں بھی بند کرنا ٹھیک نہیں۔دلیل پیش کرنے کے اور بھی بہت سے طریقے ہیں۔اس کا بیان آگے آرہا ہے۔

قیاس کا مطلب ہے کلیہ سے جزئیہ کا حکم معلوم کرنا۔استقراء کا مطلب ہے جزئیات کا استیعاب کر کے کوئی کلیہ اخذ کرنا اور تمثیل کا مطلب ہے جزئیات میں مشابہت اور اشتراک تلاش کرنا۔اسی طرح مناطقہ کے اشکال اربعہ اگرچہ فی نفسہ ان پر اعتراض نہیں کیا جاتا لیکن اگر حق صرف ان میں منحصر کیا جائے تو پھر یہ قابل اعتراض ہیں کیونکہ کہ امام صاحب فرماتے ہیں:

''اذا اتسعت العقول وتصور اتها اتسعت عبار اتها''(۵۹)

''جب عقلیں اور تصورات وسیع ہوتے ہیں تو انداز بیاں میں بھی وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔''

اور امام موصوف فرماتے ہیں:

''تجدهم من اضيق الناس علما وبيانا'' (۶۰)

اور شکل اول پر بھی امام نے تنقید کی ہے کہ اس سے کوئی نئی بات معرض ظہور میں نہیں آتی۔بلکہ جو بات کبریٰ میں ہوتی ہے نتیجہ میں اسی کو ابھارا جاتا ہے اور یہ مصادر علی المطلوب ہے اگرچہ کبھی کلیہ بھی جزئیہ ہو کر جزئیہ کی شکل میں نتیج ہوتا ہے۔اب آخر میں منطق کے میدان میں قرآن وسنت کی روشنی میں جو اضافے کئے ہیں بیان کئے جاتے ہیں۔

امام ابن تیمیہؒ عقل کو نقل پر مقدم قرار نہیں دیتے اگر کسی دو اعتقادی مسائل میں تعارض در پیش ہو تو محض علم کلام کی بناء پر متکلمین اصول الدین کا انکار کرتے ہیں۔اسی وجہ سے لوگوں کی امام صاحب خوب تردید کرتے ہیں جنھوں نے اصول الدین میں باطل مسائل اور دلائل کو داخل کیا۔آپ فرماتے ہیں:

''اما مايدخله بعض الناس فی هذا المسمی من الباطل ليس ذالک من اصول الدين و ان ادخلت فی مثل هذه المسائل والدلائل الفاسدة''(۶۱)

چنانچہ نفی صفات اور حدوث عالم پر حدوث اعراض سے استدلال کرتے ہیں جو اعراض اجسام کی صفات اور اس کے ساتھ قائم ہیں۔امام بن تیمیہ ان کے عقلی دلائل پر تنبیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان عقلی دلائل میں خود تناقض اور تعارض موجود ہے اور ان کی باتوں کا توڑ خود ان کے دلائل سے ثابت ہوتا ہے جیسے نفی صفات اور نفی افعال۔

---

(۵۹) الرد، ۳۵۷ (۶۰) عقليات ابن تيميه، ۶۱/

(۶۱) ایضاً/۶۲

منطق یونانی سے متعلق ابن تیمیہؒ کی تحقیقات کا حاصل

(۱) منطق یونانی اور اسلامی کا مطالعہ ہمیں اس نتیجہ تک پہنچاتا ہے کہ ہر ایک جماعت کے لیے غور وفکر کا راستہ جدا جدا ہے یونانی سوچ اسلامی منطق اور سوچ کے بالکل برعکس ہے اسی وجہ سے اہل علم حضرات نے یونانی منطق پر تنقید کی ہے۔ تحقیق کے دوران پانچ گروپ علماء اسلام کے سامنے آئے ہیں ماہرین اصول فقہ، متکلمین اسلام، فقہاء، صوفیاء، منکرین منطق یونانی، اصول فقہ کے نمائندہ امام شافعی ہیں جنہوں نے اصول فلسفہ و منطق یونانی پر تنقید کی ہے کیونکہ دونوں کی لغات الگ الگ ہیں اور ایک دوسرے کے مخالف۔

(۲) متکلمین اسلام اس لئے تنقید کرتے ہیں کہ یونانی مابعد الطبعیات اسلامی الہیات کے خلاف ہیں جس میں بہت سی ضروریات دین کا انکار ہے۔ اس سلسلہ میں مسلمان علماء نے بڑی باریک بینی سے کام لیا۔

(۳) فقہاء میں جن حضرات نے ارسطو کی منطق وفلسفہ پر تنقید کی ہے ان کے نمائندہ امام ابن تیمیہ ہیں جن کے سامنے وہ اسباب تھے جو پہلی دونوں جماعتوں کے سامنے تھے اس کے علاوہ تین اسباب اور بھی تھے ایک کہ انسانی فطرت کو ایک انسان کے بنائے ہوئے قوانین میں بند کر دیتا ہے۔

(۴) انسانی طبیعت کی آزادی غور وفکر کے بارے اسلام اس کا تقاضا کرتا ہے جب کہ یونانی منطق اپنے قوانین میں جکڑ دیتا ہے۔

(۵) صحابہ آئمہ نے ارسطا طالیسی منطق میں اپنے آپ کو مشغول نہیں کیا پانچویں جماعت وہ ہے جنہوں نے صرف تجربات کی بنا پر منطق ارسطو کا انکار کیا ہے امام ابن تیمیہ نے صرف تنقید سے کام ہی نہیں لیا بلکہ منطق کے نئے قوانین بھی دریافت کیے یونانی قوانین کا دارومدار قیاس پر ہے جبکہ اسلامی قوانین کا استقراء اور تجربہ پر ہے۔ امام ابن تیمیہ نے امام غزالی پر اس لیے تنقید کی ہے کہ انہوں نے اسلامی اور یونانی قوانین کے امتزاج کے لیے کوشش کی امام موصوف نے دونوں کے قوانین میں تضاد اور تناقص واضح طور پر پیش کیا ہے۔ مسلمانوں کی اس کوشش کا اثر یورپ پر بھی پڑا جس کی وضاحت راجر بیکن نے کی بقول ڈاکٹر نشار

امامعرفة العرب وعلمهم هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقيقية المعاصرية (٦٢)

امام ابن تیمیہ کی منطق سے متعلق تحقیق کا ایک نتیجہ منطق ابن تیمیہ میں بیان کیا گیا ہے۔

"اظهر للناس ان ذخائر علم لاتوجد فقط فى مؤلفات اليونان بل فى مابين ايديهم من تعاليمهم ونصوصهم" (٦٣)

آپ کی چھوڑی ہوئی کتابیں ساتویں' آٹھویں صدی ہجری کے مسلمانوں کے لیے ایک قیمتی اثاثہ ہیں جن میں منطق وفلسفہ اسلامیہ سے متعلق وسیع معلومات ہیں جن سے منطق یونانی کو جڑ سے اکھاڑ کر اسلامی وعربی منطق کی بنیاد رکھی جس سے معرفت الٰہی حاصل ہوتی ہے۔ منطق ارسطو اور مقلدین ارسطو کی کمزوریاں بیان کی ہیں اور تصور قرآنی پر مبنی منطق وحکمت کی تشریح کی ہے۔ اگرچہ آپ کے زمانہ میں دینی علوم قرآن، تفسیر، حدیث، فقہ، لغت وغیرہ سے کام لیا جاتا تھا لیکن امام ابن تیمیہ کو جو امتیاز حاصل تھا وہ یہ کہ آپ نے معرفت کی بنیاد عملی تجربہ پر رکھی کتاب وسنت آرائے صحابہؓ وتابعینؒ پر اعتماد کرتے ہوئے عقل کو بالکل بے کار نہیں قرار دیتے

---

(٦٢) المناهج/٢١٦ (٦٣) الرد/١٣٢

البتہ نقل کو عقل پر ترجیح دیتے ہیں اور اگر بظاہر نقل وعقل میں تعارض معلوم ہوتا ہے اسے محققانہ انداز سے دور کرتے ہیں آپ کا ایک نمایاں کارنامہ یہ بھی ہے کہ عقل ونقل کا تعارض دور کر کے دونوں میں بہترین موافقت پیدا کرنے کی بہترین اور کامیاب کوشش کی درء تعارض العقل والنقل اور موافقۃ صحیح المعقول اس سلسلہ میں آپ کے بہترین شاہکار ہیں۔

علوم کی تحقیق کے سلسلہ میں منطق کا کوئی دخل نہیں مثلاً تاریخ میں بڑے بڑے محقق امام الفن ہوگزرے ہیں مگر علم منطق کی وجہ سے نہیں بلکہ انہوں نے اپنے اپنے فن میں تحقیق کی جیسے ڈاکٹر نے ڈاکٹری میں، انجینئر نے انجینئرنگ میں، دینی علوم کے ماہر نے دین میں، لیکن منطق میں وہ صفر تھے مگر اپنے فن کے اپنے دور اور زمانے میں امام تھے اور انہوں نے بڑی اچھی سے اچھی کتب تحریر کیں جیسے نحو، عروض، فقہ، اصول وغیرہ لیکن ان حضرات نے منطق کی طرف توجہ تک نہ دی بلکہ منطق سے قبل ان حضرات نے تحریر اور غور وفکر کی بناء پر علوم میں مہارت حاصل کی پھر عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ منطق سے اختلاف ختم ہوجاتا ہے یہ بھی غلط فہمی پر مبنی ہے کیونکہ اختلاف مسائل میں اسی طرح موجود ہے جس طرح منطق سے قبل تو پھر یہ اختلاف کیوں موجود ہے منطق سے زیادہ اثبت العلوم انبیاء کے علوم ہیں۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"واقلها تکلفا وایسرها مطلبا واقربها الی قلوب الناس .....نری ان المشتغلین فی صناعة المنطق کانوا اکثر الناس شکاو اضطرابا واقلهم علما و تحقیقا". (۶۴)

جتنا انسان اس میں مصروف اور مشغول ہوتا ہے اس میں زیادہ باتونی بنانے کے سوا کسی چیز کا اضافہ نہیں کرتا بلکہ علم وتحقیق میں کمی آتی ہے۔ ساری منطق نہ باطل نہ ساری حق پر مبنی ہے، نہ اس سے معرفت حاصل ہوتی ہے۔ یہ یونانی صابیوں کی چیز ہے اور فکر اسلام میں ایک نئی چیز ہے۔ حقائق اسلامیہ کے فہم وادراک کے لیے اس کی کوئی ضرورت نہیں اور مضبوط دلائل سے اس خیال کی تردید کی کہ منطق میزان علوم ہے اور امام بن تیمیہ نے مضبوط دلائل سے اس خیال کی تردید کی کہ یہ کوئی فن نہیں بلکہ مجموعہ اوہام ہے چنانچہ امام ابن تیمیہ بتاتے ہیں کہ امام غزالی سے پہلے علماء اگر منطق سے کوئی تعلق رکھتے تھے تو چوری چھپے' اس کا اعلانیہ اظہار حجۃ الاسلام کی طرح نہیں کرتے تھے۔ امام صاحب کا عقیدہ ہے کہ منطق کے جن اسالیب کو فلاسفہ اور متکلمین نے اپنا منہاج بنالیا ہے اور جیسے امام غزالی نے دینی علوم میں عام کردیا ہے یہ ایسی چیز ہے جس نے قرآنی دلائل توحید اور براہین سے ایمان کو دور کردیا، یہ ناواقف محض تھے ان کا افکار وعقائد تمام تر ظن پر مبنی تھا درحقیقت منطق اور اس کے دلائل کے بل بوتے پر ہی عیسائیوں نے یہ عقیدہ قائم کیا ہے کہ اللہ تین خداؤں میں سے تیسرا خدا ہے ورنہ علماء اس کے عالم وجود میں آنے سے پہلے بھی خود بخود طبعی طور پر اس سے کام لیتے تھے جس طرح فلسفہ کے وجود میں آنے کے بعد' ورنہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں اسلامی عقیدہ کے عرفان سے متعلق ہر چیز موجود ہے۔ ان چشمہ شافی میں کہیں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس سے عقل کی براتی میں گدلاپن آجائے لہٰذا اسلف صالح کی ساری علمی کائنات قرآن ہی سے ماخوذ تھی اور محمد ﷺ کی راہنمائی سے۔ اسی وجہ سے ان کا ایمان سب سے زیادہ قوی، ان کا یقین سب سے زیادہ مضبوط اور اطمینان سب سے بڑھا ہوا تھا۔

---

(٦٤) ابو الحسن' علی ندوی' دعوت و عزیمت' ٢٧١' بحواله الرد ١٩٤

اس ضمن میں یہ بات بھی واضح ہے کہ امام ابن تیمیہ منطق وغیرہ سیکھنے کے مطلقاً مخالف نہیں بلکہ قائل ہیں کیونکہ غیر مسلموں کا مقصد گمراہ کرنا تھا جو اسلام کو نا کام دیکھنا چاہتے تھے اور ان کا مقصد فتنہ وفساد کے سوا کچھ نہ تھا اور ایسے لوگوں کے لیے صرف قرآن کریم کا سنا دینا ہی کافی نہ تھا کہ شاید وہ اس کے دلائل سے متاثر ہوں۔ اس قبیل کے لوگوں کے لیے ضرورت ہوتی ہے کہ عقلی دلائل سے ان کو مطمئن کیا جائے اس لئے اس طریقہ کو اختیار کرنا مناسب ہے جس سے وہ مانوس ہوں یا اسے تسلیم کرتے ہوں تاکہ ان کے مسلمہ نظریات سے ان پر الزام قائم کیا جا سکے۔ بنا بریں اسلام سے حمایت اور اس سے دفاع اور سنجیدہ مناظرہ اور بطریق احسن مجادلہ کے لیے علوم عقلیہ کے سیکھنے میں کوئی حرج نہیں۔ ہوسکتا ہے کہ کوئی شخص اس راستہ سے راہ حق پر آجائے ورنہ منہ کی کھائے اور خاموش ہو جائے۔

البتہ امام ابن تیمیہ کا اس کے باوجود کہنا ہے کہ صرف منطق ہی واحد طریق انتاج نہیں کیونکہ انتاج کے عقلی آراء منطق ہی کے ساتھ مقید نہیں ہیں۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا ''الرسالۃ'' اس سلسلہ میں اپنی مثال آپ ہے حالانکہ وہ منطق نہیں جانتے تھے غرض امام صاحب کا پختہ عقیدہ تھا کہ عقائد واحکام کے لیے صرف قرآن اور اس کی شارح سنت کافی ہے ایک مسئلہ جب قرآن سے ثابت ہو جائے اور سنت وضاحت کرتی ہوئی اس پر مہر تصدیق ثبت کر دے تو اسے من وعن قبول کر لیتے تھے صریح قرآن وحدیث پر کسی قسم کی عقلی تاویل وتشریح اور اونچ نیچ گوارا نہیں فرماتے تھے۔ قرآن کے الفاظ اور صحیح وثابت شدہ حدیث سے تجاوز جائز نہیں سمجھتے تھے بلکہ اس کو فہم وعقل سے قریب کرتے اور مدلل طور پر ثابت کر دکھاتے کہ قرآن وحدیث کا کوئی بھی مسئلہ صریح عقل انسانی کے ہرگز منافی نہیں وہ عقل کو نہ حاکم مانتے ہیں اور نہ شاہد البتہ ان کے نزدیک عقل وحی الٰہی کی مؤید ضرور ہے جس کی بناء پر منقول کو معقول سے قریب کرنے کی صورت نکلتی ہے۔

منطق یونانی کا تحقیقی وتنقیدی جائزہ

نقض المنطق اور الرد علی المنطقیین کی روشنی میں

اس بات میں سب کا اتفاق ہے کہ سب سے پہلے فن منطق کی تدوین ارسطو نے کی اور اسی بنا پر وہ اس فن کا موجد قرار دیا جاتا ہے۔ یہ امر بھی عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ ارسطو نے منطق کے جو قواعد مقرر کر دیئے آج تک ان میں کوئی غلطی ثابت ہوئی نہ ان پر کوئی اضافہ ہو سکا البتہ یورپ کا یہ دعویٰ ہے کہ بیکن نے منطق کی ایک نئی شاخ ایجاد کی جو منطق عملی یا منطق استقرائی کے لقب سے مشہور ہے۔ واقعی منطق کی کوئی نئی شاخ ہے یا نہیں؟ فی الحال اس سے قطع نظر کیا جائے۔ البتہ اس بات کا دعویدار ہے کہ ارسطو کی منطق پر آج تک نہ کوئی اضافہ ہو سکا نہ اصلاح نہ ترمیم لیکن حقیقت یہ ہے کہ حکمائے اسلام نے اس فن میں نہ صرف اصلاح وترمیم کی بلکہ بہت سے مسائل کی غلطیاں ثابت کیں۔ اصل مقصد کے بیان کرنے سے پہلے یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ ارسطو کی منطق کے کیا اجزا تھے اور ان کی کیا ترتیب تھی۔ ارسطو نے منطق کو آٹھ حصوں میں تقسیم کیا تھا، جن کی تفصیل یہ ہے:

پہلے حصے میں: مقولات عشر یعنی کم کیف وغیرہ۔

دوسرے حصے میں: اس میں مباحث ذیل شامل تھے کلمہ، فعل، حرف، کلی متواطی، کلی مشکک، قضیہ حملیہ، جہات قضایا، تناقض، عکس۔

تیسرے حصے میں: اس میں قیاس، استقراء، تمثیل سے بحث ہے۔

چوتھے حصے میں: اس میں قضایا کے اقسام یعنی مشہورات، متواترات وغیرہ سے بحث ہے۔

پانچویں حصے میں: یعنی مغالطات کی بحث

چھٹے حصے میں: فن جدل اور اس کے اصول کی بحث ہے۔

ساتویں حصے میں: خطابت یعنی وعظ، لیکچر، سپیچ وغیرہ کے اصول اور قواعد

آٹھویں حصے میں: شاعری

ان کتابوں میں سے اول حصہ، اصل یونانی میں عربی ترجمہ کے ساتھ یورپ میں چھپ گئی ہے اور دوسرا حصہ اور تیسرے حصے کا ترجمہ جو ابن رشد نے مرتب کیا۔ کلیات شفاء میں منطق کے آٹھوں حصے اسی ترتیب سے شیخ نے لکھے ہیں جس طرح ارسطو نے لکھے تھے۔ فرفوریوس مصری نے کلیات خمس کے مباحث اضافہ کیے جس کا نام ایساغوجی ہے حکمائے اسلام نے جو کچھ اضافہ کیا۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔ خطابت شعری اور جدل، یہ درحقیقت منطق کے اجزا نہ تھے اس لیے کہ تینوں مباحث منطق سے خارج کر دیے۔ ابن سینا نے چونکہ منطق الشفاء میں بالکل ارسطو کی تقلید کی ہے۔ اس لیے یہ اجزاء اس میں نہایت تفصیل سے موجود ہیں لیکن خود شیخ نے "عیون الحکمۃ" میں خطابت اور شعر کو گویا بالکل اڑا دیا ہے۔ متاخرین نے یہ مباحث سرے سے ترک کر دیے۔

اگر چہ فن منطق میں ان چیزوں کا ذکر درحقیقت دخل در معقولات تھا لیکن ان کے نکال دینے کا یہ نتیجہ ہوا کہ سرے سے یہ لطیف مباحث فنا ہو گئے۔ ہزاروں لاکھوں اسلامی تصنیفات میں ایک کتاب بھی نہیں جس میں شاعری اور خطابت کی حقیقت و ماہیت پر فلسفیانہ بحث کی گئی ہو۔ فلسفہ دانوں نے ان مباحث سے بالکل ہاتھ اٹھالیا۔ اہل ادب نے البتہ اس پر توجہ کی لیکن وہ فلسفیانہ نکات کہاں سے پیدا کر سکتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کتب ادبیہ مثلاً کتاب العمدۃ وغیرہ میں ان مسائل کے متعلق بحثیں ہیں لیکن وہ بالکل عامیانہ ہیں۔

مقولات عشر کو بھی درحقیقت منطق سے کوئی تعلق نہیں تھا چنانچہ حکماء سے اسلام نے اس کو بھی منطق سے خارج کر دیا امام رازی نے عیون الحکمہ کی جو شرح لکھی۔ اس میں مقولات عشر کے ذکر میں لکھتے ہیں:

"اعلم ان الحق ان هذا الباب لاتعلق له بالمنطق البتة والما هو احد ابواب العلم "(۶۵)

"حق یہ ہے کہ اس باب (مقولات عشر) کو منطق سے کوئی تعلق نہیں بلکہ وہ علم کے ابواب میں داخل ہے۔"

۳۔ عکس نقیض کی بحث ارسطو کی منطق میں بالکل نہ تھی علمائے اسلام نے اضافہ کیا۔

۴۔ ارسطو نے قیاس کے جس قدر احکام لکھے سب کلیات سے متعلق تھے۔ شرطیات سے مطلقاً اس نے احتراز کیا۔ یہ بحث بوعلی سینا کی ایجاد ہے۔

امام رازی شرح عیون الحکمہ میں لکھتے ہیں:

"فان المعلم الاول ماتكلم في هذه القياسات الشرطية وماقام

---

(۶۵) رسالہ الندوۃ، ۲/۳

لهاو زناو الشيخ المعلم الاول كان افرد لها كتابا الا انه ضاع و ماتقل الى العربية ثم زعم الشيخ انه تكفل باستخراجها"(٦٦)

''معلم اول نے تو قیاسات شرطیہ سے بحث نہیں کی اور اس کی کچھ وقعت نہیں اور شیخ بوعلی سینا کا یہ خیال ہے کہ ارسطو نے خاص شرطیات کے بیان میں ایک کتاب لکھی تھی لیکن وہ ضائع ہوگئی اور عربی میں اس کا ترجمہ نہیں ہوا۔ شیخ کا یہ خیال ہے کہ شرطیات کے مباحث خاص اس کی ایجاد ہیں۔''

۵۔ سب سے بڑا تغیر حکمائے اسلام نے منطق میں کیا جس کی وجہ سے فن کی گویا صورت بدل گئی تھی کہ منطق کے دو جداگانہ قسم تھے۔ معرف اور حد کے مباحث کو ارسطو نے برہان کے ذیل میں اس ترتیب سے لکھا تھا کہ برہان کا صحیح ہونا مقدمات کی صحت پر موقوف ہے اور مقدمات کی صحت موضوع و محمول کی حقیقت اور حد کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ مثلاً جب ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عالم حادث ہے اور اس پر یہ دلیل لاتے ہیں کہ عالم متغیر ہے اور جو متغیر ہے حادث ہے تو ان مقدمات کی صحت اس پر موقوف ہے کہ عالم کی حد اور حقیقت معلوم کی جائے تاکہ یہ ثابت ہو سکے کہ تغیر اس کی ذاتیات یا خواص سے ہے اسی طرح تغیر کی حقیقت کا دریافت کرنا ضروری ہے۔ اس تعلق سے ارسطو نے اس پر بحث کی کہ حد اور معرف کس کو کہتے ہیں وہ کیونکر بنتا ہے۔ کن چیزوں سے مرکب ہوتا ہے لیکن باجود اس کے معرف کی بحث کو اس نے تصدیقات ہی کے قبیل سے قرار دیا۔ حکمائے اسلام کے نزدیک یہ غلط بحث تھا۔ ان کا یہ خیال تھا کہ جب یہ مسلّم ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصور یعنی کسی چیز کا سادہ ادراک اور تصدیق یعنی کسی چیز کا مرکب ادراک، یہ بھی مسلّم ہے کہ دونوں کے حاصل ہونے کے مختلف طریقے ہیں۔ تصور، تصورات سے حاصل ہوتا ہے اور تصدیق تصدیقات سے ضروری ہے کہ منطق کے دو حصے قرار دیئے جائیں۔ ایک تصورات جس میں تصورات کا طریقہ ادراک بیان کیا جائے دوسرا تصدیقات جس میں تصدیقات کے طریقہ ادراک سے بحث کی جائے تصورات کے مسائل کو جب مستقل اور علیحدہ کر لیا گیا تو اس کے متعلق نہایت مفصل اور دقیق مباحث پیدا ہو گئے چنانچہ آج مروجہ منطق میں زیادہ مہتم بالشان حصہ تصورات ہی کا خیال کیا جاتا ہے۔

بقول علامہ شبلی نعمانی حکمائے اسلام نے اگرچہ اور بھی بہت سے تغیرات کئے لیکن مہمات یہی تھے'' یہ فقط تغیرات اور اضافہ کا بیان تھا۔ حکمائے اسلام نے منطق پر کیا کیا اعتراضات کیے اور ان مسائل کو جو آج تک تمام دنیا میں مسلّم چلے آتے ہیں کس طرح غلط یا غیر ضروری ثابت کیا۔ اہل منطق نے ادراک معلومات کے دو مختلف طریقے قرار دیئے ہیں۔ معرف و حجتہ اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں، تصور و تصدیق اور چونکہ یہ دونوں مختلف قسم کے علم ہیں اس لیے ان کے ادراک کے طریقے بھی مختلف ہیں۔ جن کا نام معرف و حجتہ ہے لیکن غور طلب یہ ہے کہ جس چیز کو معرف کہا جاتا ہے۔ وہ تصور ہے یا تصدیق اس سوال کا جواب دینے سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ معرف کیونکر حاصل ہوتا ہے یعنی کسی چیز کی حقیقت کیونکر معلوم کرتے ہیں اس کا طریقہ یہ ہے کہ ہم پہلے اس بات کا پتہ لگایا جاتا ہے کہ اس شے میں کیا کیا چیزیں پائی جاتی ہیں پھر یہ دیکھا جائے کہ ان میں کیا کیا چیزیں ایسی ہیں جو اور اشیاء میں بھی مشترک

---

(٦٦) رسالہ الندوہ: ٤/٦

ہیں اور کیا چیزیں ہیں جو ایسی شے کے ساتھ خاص ہیں پھر دیکھا جائے کہ یہ چیزیں اس کی ذات میں داخل ہیں یا اس کے خارجی اوصاف ہیں۔اس طرح اقسام ذیل پیدا ہوتے ہیں۔

ذاتی: یعنی وہ چیزیں جو کسی شے کی اصل حقیقت میں داخل ہیں۔

عرضی: جو خارج ہیں۔

فصل: یعنی وہ ذاتی جو اس شے کے ساتھ خاص ہے۔

جنس: یعنی وہ ذاتی جو اور چیزوں میں بھی مشترک ہے۔

عرض عام: یعنی وہ عرض جو اوروں میں بھی مشترک ہو۔

خاصہ: وہ عرضی جو کسی چیز کے ساتھ خاص ہو۔

جب اس طرح کی شے کے ذاتیات اور عرضیات معلوم ہو جائیں تو ان کو جوڑ اور ملا دیا جائے ہم ان کو ترکیب دیتے ہیں اور یہی مرکب اس شے کا معرف ہوتا ہے۔اب معرف کے حاصل کرنے میں کن مقدمات سے کام لینا پڑتا ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ

۱۔ اس شے میں فلاں فلاں چیزیں پائی جاتی ہیں۔

۲۔ فلاں فلاں چیزیں اس شے کی ذاتی ہیں اور فلاں عرضی۔

۳۔ ذاتیات میں فلاں چیزیں فصل ہیں اور فلاں خاصہ اور فلاں عرض عام یہ تمام مقدمات، قضایا اور تصدیقات ہیں۔اس لیے معرف دراصل تصدیقات سے حاصل ہوتا ہے نہ تصورات سے اگر یہ کہا جائے کہ معرف کو حاصل تصدیقات سے ہوتا ہے لیکن خود تصور ہے مگر یہ صحیح نہیں اس لیے کہ منطق کا یہ مسئلہ مسلمہ ہے کہ جو علم قضایا کے ترتیب دینے سے حاصل ہوتا ہے وہ تصدیق ہوتا ہے نہ تصور اور یہ ثابت ہو چکا کہ معرف کا علم قضایا سے حاصل ہوتا ہے۔یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ معرف گو قضایا سے حاصل ہوتا ہے اور گو وہ ابتدائی درجہ میں خود بھی قضیہ اور تصدیق ہوتا ہے لیکن معرف اس سادہ تصور کو کہا جاتا ہے جو اس قضیہ کے بعد حاصل ہوتا ہے۔مثلاً اگر انسان کی حقیقت معلوم کرنا مطلوب ہو تو ترتیب مقدمات کے بعد کہا جا سکتا ہے کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے اس وقت یہ ایک جملہ اور قضیہ ہے لیکن اس کے بعد جس طرح انسان کا سادہ تصور کیا جا سکتا ہے۔اس طرح حیوان ناطق کا بھی سادہ تصور ہوتا ہے اور اسی کا نام معرف ہے لیکن اس بنا پر معرف کو تصور کہا جا سکتا ہے تو حجت اور تصور کو بھی معرف کہا جانا چاہیے کیونکہ مثلاً جب مقدمات کی ترتیب کے بعد کو علم ہوتا ہے۔علم مادہ ہے تو کہا جا سکتا ہے کہ گو اس وقت تک یہ قضیہ ہے لیکن اس کے بعد یہ قضیہ تصور بن جاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ معرف کے ادراک میں اگر چہ حیثیت ملحوظ نہ ہو کہ وہ فلاں شے کی حقیقت اور کنہ ہے تو وہ تصدیق نہیں بلکہ معرف ہے اس بناء پر معرف کا ادراک جو ہم کو ہوتا ہے وہ تصدیق اور قضیہ کی صورت میں ہوتا ہے اور یوں اس کو تصور کی صورت میں لانا چاہیں تو ہر قضیہ بھی تصور کی صورت میں لایا جا سکتا ہے۔مثلاً خدا ایک ہے۔عالم حادث ہے۔انسان ناطق ہے۔ان سب قضایا کو اس صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے کہ خدا کی وحدانیت، عالم کا حدوث، انسان کا نطق، اس صورت میں یہ سب تصورات بن جائیں گے۔امام رازی کا جو یہ مذہب ہے کہ تصورات نظری نہیں ہوتے اس کی بھی یہی بنیاد ہے۔کیونکہ نظر اور فکر کے لئے بھی ضرورت ہے کہ مقدمات اور قضایا کی ترتیب سے کام لیا جائے۔اس صورت میں تصور نہیں رہے گا۔بلکہ تصدیق بن جائے گا ایک اور حیثیت کو چھوڑ حیثیت سے معرف کے مباحث پر نظر ڈالی جا سکتی ہے۔معرف اور حد کے متعلق اہل منطق نے جو نکتہ آفرینیاں اور دقت پسندیاں کی ہیں

ان میں سے اکثر" کوہ کندن وکاہ برآوردن" ہیں۔ سرسری بات یہ ہے کہ بارہ سو برس سے آج تک معرف اور حدِ تام کے لئے انسان وحیوان ناطق کے سوا کوئی مثال پیدا نہ ہوسکی۔ اس مثال پر کئی قرن گزر چکے اور ان کے چھوڑنے کی جرأت اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ دوسری کسی مثال پر معرف کی تعریف صادق آنے کا پورا اطمینان ہو، نصیب نہ ہوئی۔ لہٰذا امام ابن تیمیہ کا یہ کہنا کہ تصور کو تصدیق اور تصدیق کو تصور میں تبدیل کیا جاسکتا ہے درست ہے۔ اس طرح دو ہزار سالہ مثال بھی صحیح ہے یا نہیں؟

انسان کی حدِ تام حیوان ناطق بتائی جاتی ہے اور حیوان کو جنس قریب اور ناطق کو فصل قریب کہا جاتا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ناطق کے کیا معنی ہیں؟ اہل منطق نے حاصل شدہ معقولات سے اس کی تعبیر کی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ناطق کی حقیقت میں حیوانیت داخل ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو ملائکہ وعقول مجردہ میں بھی نطق پایا جاتا ہے۔ کیونکہ ان سے بڑھ کر معقولات کسے حاصل ہوسکتی ہیں۔ اس صورت میں ناطق فصل نہیں بلکہ جنس ہوگا۔ کیونکہ جو ذاتی ارادوں میں بھی مشترک ہو وہ جنس ہے نہ فصل۔ اور اگر ناطق کی حقیقت میں حیوانیت داخل ہے تو اولاً معرف میں حیوان کا داخل کرنا بے فائدہ ہوگا۔ دوسرے یہ کیونکر ثابت کیا جاسکتا ہے کہ حیوانیت کا داخل کرنا بے فائدہ ہوگا اور یہ کیونکر ثابت کیا جاسکتا ہے کہ حیوانات میں ادراک معقولات نہیں۔ ادراک معقولات کے معنی جزئیات سے کلیات استنباط کرنا ہے۔ اور یہ قوت کم وبیش اکثر حیوانات میں پائی جاتی ہے۔ اس اعتراض سے بچنے کے لئے قدمائے منطقیین نے ایک قید کا اضافہ کیا تھا۔ یعنی مرنے والا ناطق اور چونکہ ان کے نزدیک عقول مجردہ کو فنا نہیں اس لئے وہ اس تعریف میں داخل نہیں ہوسکتے۔ لیکن اس تعریف کی بناء پر قیامت میں جب آدمی دوبارہ پیدا ہوں گے تو وہ انسان نہ ہوں گے۔ کیونکہ اعتقادات مسلمہ کے بموجب دوسری زندگی کے بعد پھر فنا نہیں۔

اصل غلطی جو اس باب میں اہل منطق نے کی ہے وہ معرف کی قید میں جنس قریب اور فصل کا لازم کرنا ہے۔ متکلمین اسلام معرف کیلئے اس قدر کافی سمجھتے تھے کہ ایک چیز کے وہ اوصاف بیان کئے جائیں جو الگ الگ اوروں میں بھی پائے جاتے ہوں۔ لیکن ان کا مجموعہ اس چیز کے سوا اور چیز میں نہ پایا جائے۔ بخلاف اس کے کہ اہل منطق کے حدِ تام کے لئے حسب ذیل امور ضروری ہیں۔ ایک شے کے تمام ذاتیات ذکر کئے جائیں جو اس میں اور اوروں میں مشترک ہوں۔ وہ ذاتی ذکر کیا جائے جو اس شے کے سوا کسی اور چیز میں نہ پایا جاتا ہو۔ اس میں پہلا مرحلہ یہ ہے کہ ذاتی اور عرضی کی تمیز نہایت مشکل ہے اور اس کو خود بوعلی سینا نے تسلیم کیا ہے۔ اور سچ یہ ہے کہ مشکل نہیں بلکہ ناممکن ہے۔ دوسرا امر یہ ہے کہ تمام ذاتیات کا کون احاطہ کرسکتا ہے۔ جدید تحقیقات کی رو سے جن چیزوں کو بسیط خیال کیا جاتا تھا مرکب ثابت ہوگئیں اور مرکبات کے جس قدر اجزاء پہلے قرار پائے تھے اس سے بہت زیادہ نکل آئے۔ غرض حدِ تام میں جنس قریب کی قید لگانی اور جنس کی یہ تعریف کرنی کہ تمام اجزائے مشترکہ مجموع ہوں انتہائی مشکل ہے۔

تصورات کے اکثر مسائل ذاتی وعرضی کی تفریق پر مبنی ہیں اس لئے پہلے اس پر غور کرنا چاہئے کہ یہ تفریق صحیح ہے یا نہیں۔ ذاتی کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ شے نفسِ حقیقت میں داخل ہو اور شے کا تصور تام بغیر اس کے تصور نہ ہوسکتا ہو۔ مثلاً انسان میں مختلف اوصاف پائے جاتے ہیں، چلنا، پھرنا، کھانا، پینا، ہنسنا اور رونا، ان میں بعض اوصاف ایسے بھی ہیں جو اور جانوروں میں نہیں پائے جاتے۔ لیکن اگر ان سب سے قطع نظر کرلیں تب بھی انسان کا وجود باقی رہتا ہے۔ بخلاف اس کے کہ اگر حیوانیت اور گویائی سے قطع نظر کرنا چاہیں تو نہیں کرسکتے۔ یعنی اگر یہ نہ ہوں تو انسان بھی نہ ہوگا۔ اس لئے چلنا پھرنا وغیرہ انسان کی عرضیات میں ہے۔ اور حیوانیت اور گویائی ذاتیات میں، اس بناء پر ذاتی کی یہ تعریف ٹھہری ماہیت کا وجود بغیر اس کے نہ پایا جاسکے۔ یا یہ کہ ماہیت کا تصور تام بغیر اس کے نہ

ہو سکے۔اس پر اعتراض یہ ہے کہ اس صورت میں دور لازم آتا ہے۔ مثلاً ہم کسی شے کی حقیقت دریافت کرنا چاہیں تو یہ طریقہ ہے کہ ہم دیکھیں کہ اس شے میں ایسی کیا چیزیں پائی جاتی ہیں جو نفس حقیقت میں داخل ہیں۔اور جن کے بغیر اس کے وجود کا تصور نہیں ہو سکتا۔ جب تک کسی شے کی حقیقت معلوم نہ ہو اس وقت تک ہم نہیں جان سکتے کہ کون سی چیزیں نفس حقیقت میں داخل ہیں اور کون سی خارج اور اگر یہی معلوم ہوتا تو ہم کو اس شے کی ماہیت دریافت کرنے کی ضرورت کیا ہوتی۔ مختصر یہ ہے کہ ماہیت کے علم کے لیئے ذاتی کا علم ضروری ہے اور ذاتی کے علم کے لئے ماہیت کا علم ضروری ہے۔ کیونکہ جب تک ماہیت متعین نہ ہو چکے یہ کیونکر فیصلہ ہو سکتا ہے کہ فلاں چیز اس کی ماہیت میں داخل ہے۔اور فلاں چیز خارج اسی بناء پر جن اشیاء کی حقیقت میں اختلاف ہے یعنی حقیقت کچھ بیان کرتا ہے اور دوسرا کچھ ان کی ذاتیات میں بھی اختلاف ہے۔ایک شخص ان کی ذاتیات کچھ اور بیان کرتا ہے اور دوسرا اور کچھ۔اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جب تک ایک چیز کی نسبت یہ فیصلہ نہ ہو جائے کہ اس کی حقیقت کیا ہے اس وقت تک یہ بھی فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ اس کی ذاتیات کیا ہیں۔

اہل منطق کا مذہب ہے کہ قیاس ہمیشہ دو یا زیادہ قضایا سے مرکب ہوتا ہے یعنی صرف ایک قضیہ سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اکثر دلائل میں صرف ایک قضیہ مذکور ہوتا ہے مثلاً ہم کہتے ہیں کہ اس وقت دن ہے کیونکہ اس وقت آفتاب نکلا ہو ہے اس صورت میں صرف ایک مقدمہ سے استدلال ہے اہل منطق کہتے ہیں کہ یہاں کبریٰ محذوف ہے۔اصل استدلال یوں ہے کہ اس وقت آفتاب نکلا ہے اور جب آفتاب نکلا ہوتا ہے تو دن ہوتا ہے لیکن چونکہ کبریٰ سہلۃ الحصول اور بدیہی ہے اس لیے اس کا ذکر نہیں کرتے اور صرف صغریٰ پر اکتفا کرتے ہیں۔اس مسئلہ کی تحقیق کے لیے ہم کو مقدمات ذیل سے کام لینا چاہیے۔

(۱) اہل منطق نے خود تسلیم کیا ہے کہ اکثر صورتوں میں محض لازم کے احساس سے ملزوم کا تصور ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم دھویں کو دیکھتے ہیں تو ہم کو فوراً خیال ہوتا ہے کہ یہاں آگ ہے اس صورت میں ممکن ہے کہ ذریعہ علم قیاس منطقی ہو کہ یہاں دھواں ہو اور جہاں دھواں ہوتا ہے وہاں آگ ہوتی ہے لیکن یہ مقدمات ہمارے ذہن میں بالکل نہیں گزرتے بلکہ دھویں کے دیکھنے کے ساتھ آپ سے آپ آگ کا خیال دل میں آجاتا ہے اور ترتیب مقدمات کی ضرورت نہیں پڑتی۔

(۲) یہ امر مسلم ہے کہ اکثر قضایا کا علم بہت سے ابتدائی مقدمات کے جاننے پر موقوف ہوتا ہے مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ عالم متغیر ہے اور جو متغیر ہے حادث ہے تو ہم سمجھتے ہیں کہ حدوث عالم کے علم کے لیے صرف ان دو مقدموں کا علم کافی ہے۔لیکن درحقیقت یہاں تغیر عام کے لیے ثابت ہے تو خاص کے لئے بھی ثابت ہوگا کیونکہ اگر چہ یہ مسئلہ ہم کو معلوم نہ ہو تو ہم قیاس سے نتیجہ نہ پیدا کر سکیں گے۔لیکن باوجود اس کے جب حدوث عالم پر اس طرح استدلال کیا جاتا ہو کہ عالم متغیر ہے حادث ہے تو صرف یہی مقدمات کافی سمجھے جاتے ہیں اور یہ نہیں کہا جاتا کہ یہاں ایک اور مقدمہ بھی ہے جو محذوف ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ مقدمہ حقیقت میں ہمارے خیال میں موجود ہے اور استدلال کا موقوف علیہ بھی ہے۔تاہم چونکہ استدلال کے وقت وہ صاف صاف ہمارے پیش نظر نہیں ہوتا اور ہم یہ نہیں سمجھتے کہ ہم استدلال کے وقت سے کام لے رہے ہیں۔اس لئے استدلال کے لئے صرف وہی دو مقدمات کافی سمجھتے جاتے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ استدلال کے لئے صرف وہی دو مقدمات کافی سمجھے جاتے ہیں۔اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ امر ملحوظ ہوتا ہے کہ کون سے مقدمات ہمارے پیش نظر ہیں باقی دو مقدمات جن کی طرف ہمارے ذہن کو بالذات التفات نہیں ہے گو وہ

ہمارے ذہن میں موجود ہیں اور دراصل ان کی ہی مدد سے ہم استدلال میں محسوب نہیں ہوتے اب جب کہ یہ مسلم ہے کہ محض لازم کے تصور سے ملزوم کا تصور ہو سکتا ہے۔ اور دیگر مقدمات کی ترتیب کی ضرورت نہیں پڑتی تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بہت سی صورتوں میں صرف ایک قضیہ استدلال کے لئے کافی ہو سکتا ہے مثلاً اگر ہم آفتاب کے طلوع ہونے پر استدلال کرنا چاہیں تو دن نکلا ہوا ہے۔ اس صورت میں صرف صغریٰ کافی ہے۔ کبریٰ کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ مسلم ہے کہ محض لازم کا تصور ملزوم کے تصور کے لئے کافی ہے۔ اس لئے جب ہم نے کہا کہ دن نکلا ہوا ہے تو ہم نے لازم یعنی دن کا ذکر کیا اور لازم کا ذکر ملزوم کے تصور کیلئے کافی ہے۔ حسن بن موسیٰ نوبختی نے کتاب الآراء والدیانات میں لکھا ہے۔

وقد يستدل الانسان اذا شاهد الامر على ان له مؤثر او لكتابه على ان له كاتبا من غير ان يحتاج في استدلاله على صحته ذالك الى المقدمين.(۶۷)

یہی وجہ ہے کہ عام آدمی روزانہ کاروبار میں ہر وقت صرف صغریٰ سے استدلال کرتے ہیں کبریٰ کا کسی کو خیال بھی نہیں آتا ایک جاہل سے پوچھو کہ زراعت کیوں نہیں ہوئی وہ کہے گا کہ پانی نہیں ہوا اور صرف اس قدر کہنا مستلزم ہوگا کیونکہ زراعت کا نہ ہونا پانی کے نہ ہونے کیلئے لازم ہے۔ باقی یہ دعویٰ کہ گو کبریٰ ذکر نہیں کیا جاتا لیکن مرکوز فی الذہن ہے تو ہر قسم کے قیاسات میں یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ ان میں اور بہت سے مقدمات مرکوز فی الذہن ہیں اس امر کے فیصلہ کے لئے کہ دلیل کن مقدمات پر موقوف ہے یہ نہیں دیکھنا چاہئے کہ سلسلہ بہ سلسلہ یہ توقف کہاں تک پہنچتا ہے بلکہ صرف یہ دیکھنا چاہئے کہ جس وقت ہم کو ایک نتیجہ کا ادراک ہوا تو کون سے مقدمات بالذات ہمارے پیش نظر تھے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ آفتاب نکلا ہے کیونکہ دن نکلا ہوا ہے تو ہم کو صاف نظر آتا ہے کہ آفتاب نکلنے کا ادراک ہم کو دن کے ادراک کی وجہ سے ہوا ہے اس کے سوا اور کوئی مقدمہ پیش نظر نہیں ہوتا باقی یہ کہنا کہ کبریٰ مذکور نہیں لیکن مرکوز فی الذہن ہے تو کبریٰ کے سوا اور بھی بہت سے مقدمات فی الذہن ہوتے ہیں۔ کیا ان سب کو استدلال کا جزء کہا جا سکتا ہے' اس کا کوئی قائل نہیں۔

شکل اول سے نتیجہ کا حصول

اثبات مطالب میں سب سے زیادہ (شکل اول) کار آمد ہے دوسری شکلوں کا انتاج اسی بناء پر ہے کہ وہ شکل اول کی صورت میں بدل سکتی ہیں لیکن شکل اول بھی بعض اوقات بے فائدہ ثابت ہوتی ہے۔ شکل اول کے استنتاج کا مدار اس پر ہے کہ پہلے عام کیلئے ایک حکم ثابت کرتے ہیں پھر ایک چیز کو اس عام کے تحت داخل کرتے ہیں جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ حکم اس خاص کو بھی ثابت ہے مثلاً جب یہ ثابت کرنا ہوتا ہے کہ عالم حادث ہے تو کہتے ہیں کہ العالم متغیر، وکل متغیر حادث اس شکل میں متغیر عام ہے اور عالم خاص' پہلے متغیر کے لئے حدوث ثابت کیا کہ عالم متغیر کے افراد میں ہے۔ اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ عالم بھی حادث ہے غرض شکل اول کا ماحصل یہ ہے کہ پہلے عام کیلئے کلیتہ ایک حکم ثابت کیا جائے اور اس لئے قابل غور طلب یہ ہے کہ موجبہ کلیہ کیونکر بنتا ہے اس کے صرف تین طریقے ہیں۔

(۱)　محمول موضوع کا ذاتی ہو کیونکہ اس صورت میں موضوع کا ہر فرد خواہ مخواہ محمول کے ساتھ متصف ہوگا۔

(۲)　ذاتی نہ ہو لیکن استقراء سے یہ معلوم کیا گیا ہو کہ موضوع کا ہر فرد محمول کے ساتھ متصف ہے۔

---

(۶۷)　الندوة' ۲٤

(۳) استقراء کے ذریعہ جو کلیہ قائم ہوگا اس کا کبریٰ بنانا بالکل بے کار ہوگا۔ کیونکہ استقراء کے ذریعہ سے حد اوسط کے تمام افراد کا پہلے احاطہ ہو چکا ہے اور انہیں افراد میں اصغر بھی ہے مثلاً اگر ہم سرکہ کا بارد ہونے پر اس طرح استدلال کریں کہ سرکہ کھٹا ہے اور ہر کھٹی چیز بارد ہے اس لئے سرکہ بارد ہونا ہم کو پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے اسلئے استقراء کے یہی معنی ہیں کہ تمام کھٹی چیزوں کا حال معلوم کیا جائے جن میں سرکہ بھی داخل ہے اگر استقراء کے وقت سرکہ کا دریافت کرنا رہ گیا تو استقراء صحیح نہیں ہوا اور جب کہ سرکہ بارد ہونے کا علم حاصل کیا جائے۔ حاصل یہ کہ استقراء میں جزئیات کا علم پہلے حاصل ہوتا ہے پھر اس سے کلیہ قائم ہوتا ہے۔ اس بناء پر شکل اول میں جب کبریٰ استقرائی ہوگا تو شکل اول بیکار رہوگا کیونکہ استقراء کے ذریعے سے اصغر کا اکبر کے ساتھ متصف ہونا پہلے ہی معلوم ہے۔

اب شکل اول کے ذریعہ سے اس کے معلوم کرنے کی کی ضرورت ہے مثلاً کسی نے یہ ثابت کر دیا کہ انسان ماشی ہے اور اس کے لئے دلیل یہ قائم کی کہ انسان حیوان ہے اور تمام حیوان ماشی ہیں لیکن ان حیوانات میں انسان کا ماشی ہونا اس کو پہلے معلوم ہوا اور حیوان کا ماشی ہونا اس کے بعد اور جب انسان کا ماشی ہونا پہلے معلوم ہو چکا تو اب اس کی کیا ضرورت ہے کہ کوئی اس ذریعہ سے انسان کا ماشی ہونا ثابت کرے کہ وہ حیوان کے تحت داخل ہے ایسا کرنا صرف بے فائدہ نہیں بلکہ اس میں دور لازم آتا ہے کیونکہ اس شخص کے استدلال کی بناء پر انسان کا ماشی ہونا اس پر موقوف ہے کہ پہلے تمام حیوانات کا ماشی ہونا ثابت نہ ہو۔

تمام حیوانات کا ماشی ہونا کیونکر ثابت ہوگا۔ دوسری صورت میں بھی یعنی کہ محمول موضوع کا ذاتی ہو شکل اول بیکار رہوگی کیونکہ اس صورت میں ضرور ہے کہ محمول اصغر کا جزء ہو اور حد اوسط عام ہو مثلاً کل انسان حیوان وکل حیوان حساس، اس مثال میں انسان کا حساس ثابت کرنا مقصود ہے اگر اس نے یوں ثابت کیا کہ ہر انسان حیوان ہے اور ہر حیوان حساس ہے اس لئے ہر انسان بھی حساس ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ جب صغریٰ میں کسی کو یہ معلوم ہو کہ ہر انسان حیوان ہے تو اسی وقت اسے کو یہ بھی معلوم ہو چکا کہ ہر انسان حساس ہے کیونکہ حساس ہونا، خود حیوان کی حقیقت میں داخل ہے اور اس کا جزء ہے اس لئے یہ کیونکر ممکن ہے کہ کسی کو کل کا علم ہو اور جزء کا علم نہ ہو۔ انسان کا حساس ہونا پہلے معلوم ہوتا ہے تب اس کا حیوان ہونا معلوم ہوتا ہے۔

اس لئے اگر صغریٰ یعنی انسان کا حیوان ہونا کسی کو معلوم ہے تو اس کا حساس ہونا بدرجہ اولیٰ معلوم ہوگا۔ اس صورت میں کبریٰ کے ساتھ ترکیب دینے کی کیا ضرورت ہے۔ حقیقت یہ کہ شکل اول صرف اس صورت میں مفید ہوتی ہے کہ جب کبریٰ کا علم تقلیدی ہوتا ہے مثلاً ایک طبیب نے کہا کہ تمام کھٹی چیزیں بارد ہوتی ہیں۔ ہم نے اس کو تسلیم کر لیا۔ اب جو چیز کھٹی نظر آئے گی تو ہم کو یقین ہو جائے گا کہ وہ بارد ہے کیونکہ ہم نے اس کلیہ کو اپنی تحقیقات اور استقراء سے معلوم نہیں کیا ہے۔ اس لئے ہم نے اس کے ہر فرد کا احاطہ نہیں کیا اور اسلئے سرکہ کا بارد ہونا پہلے سے معلوم نہ تھا جب ہم نے اس کو پایا تو فوراً یہ مقدمات ذہن میں آئیں گے کہ یہ کھٹا ہے اور جس قدر کھٹی چیزیں ہوتی ہیں سب بارد ہوتی ہیں اس لئے یہ بارد ہے۔ جن صورتوں میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں بدیہی ہوں اس صورت میں بھی شکل اول محض بیکار ہوگی۔ (حالانکہ اہل منطق کے نزدیک ایسی صورتوں میں شکل اول زیادہ بدیہی ہے۔ مثلاً یہ آگ ہے اور جو آگ ہے وہ جلاتی ہے'' اس لئے یہ جلاتی ہے'' یہ استدلال محض لغو ہے کیونکہ انسان کو پہلے آگ کے خاص خاص افراد کے جلانے کا علم تجربہ کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے پھر وہ کلیہ قائم کرتا ہے کہ ہر آگ جلاتی ہے اس بناء پر آگ کے ایک خاص فرد کے جلانے کا علم اس کو پہلے حاصل ہو چکا ہے ہاں یہ ممکن ہے کہ اس نے خود آگ کا تجربہ کیا ہو بلکہ کسی سے سنا ہو کہ آگ جلاتی ہے پھر اس نے آگ کو دیکھا تو اس صورت میں اس کا یہ استدلال صحیح ہوگا یہ آگ ہے اور جو آگ ہے وہ جلاتی ہے اس لئے یہ جلاتی ہے لیکن یہ

وہی صورت ہے کہ اس کو کبریٰ کا علم تقلید سے حاصل ہوا ہے اور اس صورت میں شکل اول کا مفید ہونا خود تسلیم کیا گیا ہے۔

محض استفادہ مزید کے لئے اصطلاحات منطقیہ کی وضاحت پیش کی جاتی ہے جو ایک نایاب رسالہ ''معین المنطق'' سے حاصل کی گئی ہیں۔

اصطلاحات منطقیہ

تصور فقط: وہ علم ہے جس میں کسی قسم کا حکم نہ ہو یا جس میں نسبت کا اعتقاد نہ ہو۔

تصدیق: وہ علم ہے جس میں کسی کا حکم ہو یا جس میں خبر کا اعتقاد ہو۔ جیسے خدا ایک ہے یا اس کا کوئی شریک کوئی نہیں ہے۔

ایجاب: ایقاع نسبت کا نام ہے جیسے محمد ﷺ خدا کے رسول ہیں۔ تو رسول اللہ ﷺ ہونے کی نسبت ہم نے محمدؐ کے ساتھ قائم کی۔

سلب: انتزاع نسبت کا نام ہے جیسے کہیں کہ خدا محتاج نہیں ہے تو محتاج ہونے کی نسبت خدا سے انتزاع یعنی دور کر دی۔

بحث الالفاظ

تنبیہ: منطقی بالذات معنی سے بحث کرتے ہیں۔ مگر معنی کا سمجھنا اور سمجھانا بغیر الفاظ کے ممکن کے نہیں ہے یہی سبب ہے کہ کچھ حصہ الفاظ کا بیان کیا جاتا ہے۔

دلالت: کسی شے کا اس طرح ہونا۔ کہ جب ہم اس کو جانیں تو اس کے جاننے سے ہمیشہ دوسری شئے کا نالازم آئے۔ اس کے دو طرف ہیں دال و مدلول۔

دال: جس سے کسی شے کو جانیں۔

مدلول: جو کسی شے سے جانا جائے۔ دلالت کی تین قسمیں ہیں عقلیہ وضعیہ طبعیہ ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ لفظیہ اور غیر لفظیہ اسی طرح طبعیہ اور وضعیہ بھی اس طرح دلالت کی کل چھ قسمیں نکلتی ہیں عقلیہ لفظیہ، عقلیہ غیر لفظیہ، طبعیہ لفظیہ، طبعیہ غیر لفظیہ، وضعیہ لفظیہ، وضعیہ غیر لفظیہ۔

عقلیہ: وہ دلالت ہے جو باعتبار اقتضائے عقل کے ہو لفظیہ جیسے دلالت لفظ کی پکارنے والے کے وجود پر غیر لفظیہ جیسے دلالت مصنوع کی وجود صانع پر۔

طبعیہ: وہ دلالت ہے جو باعتبار اقتضائے طبع کے ہو لفظیہ جیسے دلالت جیسے آہ آہ کی درد پر غیر لفظیہ جیسے دلالت سرخی کی شرمندگی پر۔

وضعیہ: وہ دلالت ہے جو باعتبار اقتضائے وضع کے ہو لفظیہ جیسے تمام اصطلاحات نحویہ صرفیہ منطقیہ غیر لفظیہ جیسے میل یا فرلانگ کی دلالت مسافت کے اندازہ پر۔

وضع: کسی شے کو کسی کے ساتھ اس طرح خاص کرنا کی جب شے اول کو سمجھیں تو اس سے شے ثانی کو بھی سمجھ لیں۔ منطقی ان چھوں دلالتوں میں سے صرف دلالت وضعیہ لفظیہ سے بحث کرتے ہیں کیونکہ تمام معانی کا سمجھنا اور سمجھانا صرف اسی کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں مطابق، تضمنی، التزامی۔

مطابقی: وہ دلالت ہے جس میں لفظ اپنے تمام معنی موضوع لہ پر دلالت کرے۔ دلالت لفظ انسان کی تمام معنی حیوان اور ناطق پر۔

تضمنی: وہ دلالت کرتا ہے جس میں لفظ اپنے جز و معنی موضوع لہ پر دلالت کرے جیسے دلالت لفظ انسان کی صرف معنی حیوان یا ناطق پر۔

التزامی: وہ دلالت ہے جس میں لفظ اپنے خارج معنی موضوع لہ پر دلالت کرے جیسے دلالت ہے لفظ انسان کی قابل علم اور قابل صنعۃ

الکتابت پر دلالت التزامی کرے۔ بغیر لزوم ذہنی کے یہ دلالت نہیں پائی جاتی۔

لزوم ذہنی: امر خارج کا اس طرح سے ہوتا ہے کہ تصور موضوع لہ کا بغیر اس کے تصور کے محال ہو جو لفظ اپنے معنی ہر بالمطابقت دلالت کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔

مفرد: وہ لفظ ہے جس میں لفظ کے جزو کی دلالت معنی مقصود کے جزو پر مقصود نہ ہو جیسے حیوان ناطق کسی کا نام ہو۔

مرکب: وہ لفظ ہے جس میں لفظ کے جزو کی دلالت معنی مقصود کے جزو پر مقصود ہو جیسے خالق العباد بندے کے پیدا کرنے والے پر مفرد کی تین قسمیں ہیں اسم، کلمہ، ادات۔

اسم: وہ مفرد ہے جو اپنے معنی مستقل پر دلالت کرے اور اپنی ہیئت صیغیہ وجہ سے کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو۔

کلمہ: وہ مفرد ہے جو اپنے معنی مستقل پر دلالت کرے اور اپنی ہیئت صیغیہ کی وجہ سے کسی زمانہ کے ساتھ مقترن ہو۔

ادات: جو معنی مستقل نہ رکھے اس کی سات قسمیں ہیں (ا) علم (ب) متواطی (پ) مشکک (ج) مشترک (د) منقول (ر) حقیقت و مجاز

دلیل حصر

اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر اگر واحد ہیں تو متعین ہیں یا غیر متعین ہیں اگر متعین ہیں اور ضمیر اور اشارہ اور معہود نہیں ہے تو علم اگر متعین نہیں تو یا اس کا صدق اپنے ہر فرد پر برابر ہے یا نہیں۔ اگر برابر ہے تو متواطی اگر برابر نہیں ہے تو بلکہ اس میں تفاوت ہے اولی اور اقدم کا مشکک اور اگر اس کے معنے کثیر ہیں تو اس کی وضع ہر معنے کے لئے برابر ہے یا نہیں اگر برابر ہیں تو مشترک اگر برابر نہیں ہے بلکہ پہلے ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا پھر دوسرے معنی میں مستعمل ہوا تو اول متروک ہو گئے یا نہیں اگر متروک ہو گئے تو منقول اگر متروک نہیں ہوئے تو معنی اول میں اگر مستعمل ہو تو حقیقت اور معنی ثانی میں مستعمل ہو تو مجاز۔

علم: وہ اسم ہے جس کے معنی واحد اور متعین ہوں اور اسم اشارہ ضمیر معہود نہ ہو جیسے یونس، ادریس و قطب۔

متواطی: وہ اسم ہے جس کے معنی واحد غیر متعین ہوں اور اس کا صدق اپنے ہر فرد پر مساوی ہو جیسے انسان۔

مشکک: وہ اسم ہے جس کے معنی واحد اور غیر متعین ہوں اور اس کا صدق اپنے افراد پر برابر نہ ہو بلکہ اولی و اقدم کا تفاوت ہو۔

اقدم: شے اول پر صادق آنا علت بن گیا ہو شے ثانی پر صادق آنے کی جیسے وجود بہ نسبت واجب تعالی اور ممکن کے کیونکہ وجود واجب علت بن گیا ہے ممکن پر صادق آنے کی۔

واجب: جس کا وجود ضروری ہو۔

ممکن: جس کا نہ وجود ضروری ہو نہ عدم۔

ممتنع: جس کا عدم ضروری ہو۔

مشترک: وہ اسم ہے جس کے معنی کثیر ہوں اور اس کی وضع ہر معنی کے لئے مساوی ہو جیسے لفظ عین۔

منقول: وہ اسم ہے جس کے معنی کثیر ہوں اور اس کی وضع ہر معنی کے لئے وضع کیا گیا پھر نقل کر کے دوسرے معنی میں مستعمل ہوا اور معنی اول متروک ہو گئے ہوں اس کی تین قسمیں ہیں منقول عرفی شرعی منقول اصطلاحی

منقول عرفی: جس کا ناقل عرف عام ہو جیسے دابہ کہ پہلے موضوع ہوا ان تمام چیزوں کے لئے جو زمین پر چلیں مگر عرف عام نے صرف چوپائیوں کے لئے نقل کر لیا۔

منقول شرع: جس کی ناقل شرع ہو جیسے الصلوٰۃ کہ پہلے دعا کے معنی میں تھا۔ اور اب ارکان مخصوصہ میں مستعمل ہے۔

منقول اصطلاحی: جس کی ناقل کوئی خاص جماعت ہو جیسے نحویوں کی اصطلاح۔

حقیقت: حقیقت وہ اسم ہے جو اپنے موضوع لہ اول میں مستعمل ہو جیسے لفظ شیر کہ اس کی وضع حیوان مفترس کے لئے تھی مگر بہادر آدمی کو بھی کہتے ہیں اگر درندہ کے معنی میں مستعمل ہو تو حقیقت ہے

مجاز: وہ اسم ہے جو اپنے ثانی موضوع لہ میں مستعمل ہو جیسے لفظ شیر جب بہادر آدمی کے معنی میں مستعمل ہو مرکب کی دو قسمیں ہیں تام و ناقص۔

تام: وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح ہو ایجاب جیسے خدا عادل ہے نماز روزے فرض ہیں سلب جیسے۔ (حضرت) عیسیٰ علیہ السلام خدا کے بیٹے نہیں ہیں خدا طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

ناقص: وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح نہ ہو۔ مرکب تام کی دو قسمیں ہیں خبر غیر خبر۔

خبر: وہ مرکب تام ہے جو محتمل بر صدق و کذب ہو اس کو قضیہ بھی کہتے ہیں۔

غیر خبر: جس میں صدق اور کذب ہو اس کو قضیہ بھی کہتے ہیں۔

امر: جو برابری کے ساتھ دلالت کرے اگر طلب فعل پر صیغہ دلالت کرے استعلا کے ساتھ۔

سوال: جو طلب فعل پر عجز انکساری کے ساتھ دلالت کرے۔

التماس: جو برابر کے ساتھ طلب فعل پر دلالت کرے۔ اس کو تنبیہ کہتے ہیں۔ اور اسی میں انشاء کی بقیہ قسمیں داخل ہیں۔ مرکب ناقص کی بھی دو قسمیں ہیں۔

تقییدی، غیر تقییدی

تقییدی: جس میں جزو ثانی جزو اول کی قید ہو جیسے رسول اللہ ﷺ۔

غیر تقییدی: جس میں جزو ثانی اول کی قید نہ ہو جیسے فی الصلوٰۃ

مرادف: ایسے دو لفظ ہیں جن کے معنی ایک ہوں جیسے اسد اور لیث کہ دونوں کے معنی شیر کے ہیں۔

متباینان: ایسے دو لفظ ہیں جن کے معنی مختلف ہوں جیسے حجر اور شجر۔

بحث المعنی

معنی: جو چیز ذہن میں حاصل ہو اس کو مفہوم بھی کہتے ہیں مفہوم کی دو قسمیں ہیں جزئی، کلی۔

جزئی: وہ مفہوم ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے کثیرین پر صادق نہ آئے یا اس کا نفس تصور وقوع شرکت سے مانع ہو جیسے علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ

کلی: وہ مفہوم ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے کثیرین پر صادق آئے یا اس کا نفس تصور وقوع شرکت سے مانع نہ ہو۔

کلیات خمس

کلی کی پانچ قسمیں ہیں نوع، جنس، فصل، خاصہ، عرض عام

دلیل حصر

کلی اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی یا داخل حقیقت ہوگی یا خارج حقیقت اگر عین ہے تو نوع اگر داخل ہے تو یا اپنے افراد کے مساوی ہے یا نہیں، اگر نہیں تو جنس، اگر مساوی ہے تو فصل اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر داخل حقیقت ہے تو یا تمام میں مشترک ہے یا نہیں، اگر ہے تو جنس اگر نہیں ہے تو فصل اگر خارج حقیقت ہے تو ایک حقیقت کے ساتھ مختص ہے یا نہیں۔ اگر مختص ہے تو خاصہ ورنہ عرض عام۔

مفارق: وہ عرض ہے جس کا ماہیت سے جدا ہونا ممکن ہو اس کی بھی دو صورتیں ہیں سریع جیسے سرخی شرمندگی کی بطئی الزوال جیسے شباب یا جوانی لازم کی دو قسمیں ہیں بین، غیر بین۔

بین: وہ لازم ہے جس کے لزوم پر دلیل کی حاجت نہ ہو جیسے فردیت واحد کے لئے

غیر بین: وہ لازم ہے جس کے لزوم پر دلیل کی حاجت ہو جیسے حدوث عالم

نسب اربعہ

نسبت کی چار قسمیں ہیں مساوی، عام خاص مطلق، عام خاص من وجہ تبائن۔

مساوی: وہ نسبت ہے جو ایسی دو کلیوں میں پائی جائے جس میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے فرد پر صادق آتی ہو۔ جیسے انسان اور ناطق میں جو نسبت ہے۔

عام خاص مطلق: وہ نسبت ہے جو ایسی جو کلیوں میں پائی جائے جس میں صرف کسی جانب سے صدق کلی ہو جیسے حیوان اور انسان میں جو نسبت پائی جاتی ہے۔

عام خاص من وجہ: وہ نسبت ہے جو ایسی دو کلیوں میں پائی جائے جس میں کسی جانب سے صدق کلی نہ ہو جیسے انسان اور ابیض میں جو نسبت ہے۔

تباین: وہ نسبت ہے جو ایسی دو کلیوں میں پائی جائے جس میں کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آتی ہو جیسے حجر اور شجر میں جو نسبت پائی جاتی ہے جزئی کا اطلاق کبھی جزئی اضافی میں بھی ہوتا ہے اس طرح نوع کا بھی نوع اضافی میں۔

جزئی اضافی: وہ مفہوم ہے جو کسی عام مفہوم کے تحت ہو جیسے انسان حیوان کے تحت ہے۔

نوع اضافی: وہ مفہوم ہے جو بلا واسطہ کسی جنس کے تحت ہو جیسے حیوان کہ جسم نامی کے تحت ہے۔

معرفات

تعریف: جو کسی شے پر اس شے پر محمول ہو کہ اس کے علم کا فائدہ دے اس کی چار قسمیں ہیں۔ حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص۔

حد تام: وہ معرف ہے جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان اور ناطق سے

حد ناقص: وہ معرف ہے جو جنس بعید اور فصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف جسم ناطق ہو۔

رسم تام: وہ معرف ہے جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو۔ جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک سے۔

رسم ناطق: وہ معرف ہے جو جنس بعید اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف جسم ضاحک سے محض خاصہ اور عرض عام سے جو تعریف ہوتی ہے اس کو بھی رسم کہتے ہیں۔ تعریف کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور لفظی۔

حقیقی: وہ تعریف ہے جس سے ایسی چیز کا علم حاصل ہو جو پہلے سے نہ تھا۔

لفظی: وہ تعریف ہے جو کسی لفظ کے معنی کی تفسیر کرے۔

تصدیقات

قضیہ: وہ قول ہے جس کے کہنے والے کو بغیر کسی قرینے کے سچا اور جھوٹا کہہ سکیں قضیہ کی دو قسمیں ہیں۔ حملیہ شرطیہ۔

حملیہ: وہ قضیہ ہے جس کی ترکیب ایسے دو لفظوں سے ہو جو مفرد یا حکم میں مفرد کے ہوں یا اس میں کسی شے کے ثبوت یا نفی کا حکم کریں۔ جیسے اللہ موجود اللہ لیس بظلام۔

شرطیہ: وہ قضیہ ہے جس کی ترتیب دو قضیوں سے ہو یا اس میں کسی شے کے ثبوت یا نفی کا حکم نہ ہو۔

حملیات

قضیہ حملیہ جزو اول کو موضوع اور ثانی کو محمول اور جو ان کے مابین تعلق ہے اس پر جو لفظ دال ہو اس کو رابطہ کہتے ہیں اور شرطیہ کی جزو اول کو مقدم اور ثانی کو تالی قضیہ حملیہ کی باعتبار موضوع کے چار قسمیں ہیں شخصیہ طبعیہ محصورہ مہملہ۔

دلیل حصر

قضیہ حملیہ کا موضوع جزئی حقیقی ہوگا یا کلی اگر جزئی ہے تو شخصیہ اور مخصوصہ اگر کلی ہے تو حکم افراد پر ہے یا مفہوم اور ذات پر اگر مفہوم پر ہے تو طبعیہ اگر افراد پر ہے تو مقدار افراد کی بیان کی گئی ہے یا نہیں اگر بیاں کی گئی تو محصورہ اور مسورہ ورنہ مہملہ۔

شخصیہ: وہ حملیہ ہے جس کا موضوع جزئی حقیقی یا شخص معین ہو جیسے القرآن کتاب اللہ اس کو مخصوصہ بھی کہتے ہیں۔

طبعیہ: وہ حملیہ ہے جس کا موضوع جزئی حقیقی یا حکم اس کے مفہوم پر ہو جیسے الانسان نوع

محصورہ: وہ حملیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو اور حکم افراد موضوع پر اور اس کی مقدار بھی بیان کی گئی ہو اس کو مسورہ بھی کہتے ہیں۔

مسورہ: وہ لفظ ہے جس کے ذریعہ سے مقدار بیاں کی جائے محصورہ کی چار قسمیں ہیں موجبہ کلیہ موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ سالبہ جزئیہ کلیہ کا سور کل جزئیہ کا بعض سالبہ کا لاشی لا واحد جزئیہ کا بعض لیس لیس بعض لیس کل جیسے بعض الناس مغفور۔ کل نبی معصوم لاشئی بشرک مغفور بعض الصلوۃ لیس لغرض۔

مہملہ: وہ حملیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو اور حکم اس کے افراد پر ہو لیکن اس کی مقدار نہ بیان کی گئی ہو جیسے المسلم فی الجنتہ۔ پھر قضیہ حملیہ کی باعتبار وجود موضوع کے تین قسمیں ہیں خارجیہ حقیقیہ ذہنیہ۔

خارجیہ: وہ حملیہ ہے جس کا موضوع نفس الامر اور خارج میں ہو جیسے اللہ رازق، اللہ قادر

حقیقیہ: وہ حملیہ ہے جس کا موضوع مقدرۃ الوجود ہو جیسے العنقا طائر الدجال رجل حی۔

ذہنیہ: وہ حملیہ ہے جس کا موضوع فی الواقع ذہن میں ہو پھر قضیہ حملیہ کی باعتبار اطراف یعنی موضوع اور محمول کے تین قسمیں ہیں معدولہ، محصلہ، بسیطہ۔

معدولہ: وہ قضیہ ہے جس میں حرف سلب کسی کا جزو واقع ہو اس کی تین قسمیں ہیں معدولتہ الموضوع، معدولتہ المحمول اور معدولتہ الطرفین۔

معدولۃ الموضوع: جس میں حرف سلب موضوع کا جزو واقع ہو جیسے اللا حی جماد

معدولۃ المحمول: جس میں حرف سلب محمول کا جزو واقع ہو جیسے الجماد لا حی

معدولۃ الطرفین: جس میں حرف سلب دونوں کا جزو واقع ہو اللا حی لا عالم

محصلہ: وہ حملیہ ہے جس میں حرف سلب کسی کا جزو نہ ہو اور وہ قضیہ موجبہ ہو جیسے عذاب الحریق

بسیطہ: وہ حملیہ ہے جس میں حرف سلب کسی کا جزو نہ ہو اور وہ قضیہ سالبہ ہو جیسے محمد لیس بساحر

موجہات

پھر قضیہ حملیہ کی باعتبار نسبت کے دو قسمیں ہیں موجہ اور مطلقہ

موجہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں قضیہ کی نسبت کی کیفیت بیان کیا جائے وہ نسبت جس لفظ سے بیان کیا جاتی ہے اس کو جہت کہتے ہیں۔

مطلقہ: وہ قضیہ ہے جس میں نسبت کی کیفیت نہ بیان کی جائے موجہ کی دو قسمیں ہیں۔بسیطہ، مرکبہ،

بسیطہ: وہ موجہ ہے جس میں ایک نسبت ہو۔

مرکبہ: وہ موجہ جس میں نسبتیں ایسی ہوں جو ایجاب وسلب میں مختلف اور صدق وکیت میں متفق ہوں۔اس میں دو قضیئے ہوتے ہیں۔ایک صراحتہ مذکور ہوتا ہے اور ایک کی طرف لاضرورت یا لا دوام اشارہ ہوتا ہے۔بسیطہ کی چار قسمیں ہیں، ضروریہ، مطلقہ، دائمہ، ممکنہ، ضروریہ مطلقہ ضروریہ مطلقہ کی چار قسمیں ہیں ضروریہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، ضروریہ مطلقہ وہ موجہ ہے جس میں ثبوت محمول کا موضوع کے لئے یا سلب محمول کا موضوع سے جب تک ذات موضوع کی موجود ہو ضروری ہے۔جیسے "

بالضرورۃ کل انسان حیوان وبالضرورۃ لاشئی من الانسان بحجر"

مشروطہ عامہ: وہ موجہ ہے جس میں ثبوت محمول کا یا سلب محمول کا موضوع سے جب تک موضوع کسی وصف کے ساتھ موصوف ہے ضروری ہو جیسے" بالضرورۃ کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا و بالضرورۃ لاشئی من المؤمنین بکافر مادام مومنا"۔

وقتیہ مطلقہ: وہ موجہ ہے جس میں ثبوت محمول کا موضوع کے لئے یا سلب محمول کا موضوع سے کسی وقت معین میں ضروری ہو جیسے" بالضرورۃ کل قمر منخسف وقت حیولۃ الارض"۔

منتشرہ مطلقہ: وہ موجہ ہے جس میں ثبوت محمول کا یا سلب محمول کا موضوع کے لئے وقت غیر معین میں ضروری ہو۔جیسے بالضرورۃ کل انسان متنفس فی وقت ما۔مطلقہ کی بھی دو قسمیں ہیں مطلقہ عامہ حینیہ مطلقہ۔

مطلقہ عامہ: وہ موجہ ہے جس میں ثبوت محمول کا یا سلب محمول کا فی الواقع یعنی بالفعل ہو جیسے کل انسان کاتب بالفعل۔

حینیہ مطلقہ: وہ موجہ ہے جس میں ثبوت محمول کا موضوع کے لئے یا اس کا سلب اوقات وصف میں سے کسی وقت میں واقع ہو۔جیسے کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا دائمہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔دائمی ہو جیسے بالدوام کل فلک متحرک

عرفیہ عامہ: وہ موجہ ہے جس میں ثبوت یا سلب محمول کا موضوع کے لئے جب تک موضوع کسی وصف کے ساتھ موصوف ہے دائمی ہو جیسے بالدوام کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا ممکنہ کی چار قسمیں۔ممکنہ عامہ، حینیہ ممکنہ، عرفیہ ممکنہ، دائمہ ممکنہ۔

ممکنہ عامہ: وہ موجہ ہے جس کا جانب مخالف ضروری نہ ہو۔جیسے بالامکان العام کل انسان حیوان۔حینیہ ممکنہ وہ موجہ ہے کہ جس میں قضیہ کی جانب مخالف اوقات وصف میں ضروری نہ ہو۔جیسے بالامکان العام کل کاتب متحرک الاصابع حین ہو کاتب۔

عرفیہ ممکنہ: وہ موجہہ ہے جس میں قضیہ کی جانب مخالف وقت معین میں ضروری ہو جیسے بالامکان العام کل قمر منخسف وقت حیلولۃ الارض۔

دائمہ ممکنہ: وہ موجہہ ہے جس میں قضیہ کی جانب مخالف کسی وقت میں ضروری نہ ہو۔ جیسے بالامکان العام کل انسان متنفس فی وقت ما۔ مرکبہ کی سات قسمیں ہیں۔ مشروطہ خاصہ، وقتیہ، منتشرہ عرفیہ خاصہ، وجودیہ، لاضروریہ، وجودیہ لادائمہ، ممکنہ خاصہ۔

مشروطہ خاصہ: وہ مشروطہ عامہ ہے جو مقید ہو لادوام ذاتی سے جیسے بالضرورۃ کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا دائما۔ وقتیہ مطلقہ وہ مطلقہ ہے جو مقید ہو لادوام ذاتی سے جیسے بالضرورۃ کل قمر منخسف وقت حیلولۃ الارض لادائما۔

وجودیہ لادائمہ: وجودیہ لادائمہ وہ مطلقہ عامہ ہے جو مقید ہو لادوام ذاتی سے جیسے کل انسان کاتب بالفعل لا بالدوام الذاتی۔

وجودیہ لاضروریہ: وہ متعلق عامہ ہے جو مقید ہو لاضرورۃ ذاتی سے جیسے کل انسان کاتب بالفعل لا بالضرورۃ۔

ممکنہ خاصہ: وہ قضیہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ قضیہ دونوں جانب ضروری نہیں جیسے کل انسان کاتب بالامکان الخاص بلاضرورۃ جانب لاموافق لادوام اشارہ ہے مطلقہ عامہ کی طرف اور لاضرورۃ ممکنہ عامہ کی طرف۔

شرطیات

شرطیہ کی دو قسمیں ہیں۔ متصلہ، منفصلہ۔

متصلہ: وہ شرطیہ ہے جس میں ایک شئے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا حکم کریں۔ دوسری شئے کے ثبوت کی تقدیر پر جیسے ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود ولیس البتہ ان کانت الشمس فاللیل موجودہ پہلا موجبہ دوسرا سالبہ ہے۔ شرطیہ متصلہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔ لزومیہ۔ اتفاقیہ

لزومیہ: وہ متصلہ ہے جس میں اتصال کسی علاقہ کی وجہ سے ہو۔ علاقے تین ہیں۔ اول مقدم تالی۔ علت معلول ہوں۔ دوسرے دونوں معلول ہوں کسی تیسری علت کے تیسرے دونوں میں علاقہ تضایف ہو۔

علت: جو کسی وجود کا باعث ہو۔

معلول: جو کسی سے موجود ہوا ہو۔

تضایف: ایسی دو چیزوں کے تعلق کا نام ہے جن میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے اب اور ابن۔

منفصلہ: وہ شرطیہ ہے جس میں منافات یا عدم منافات کا حکم ہو۔ اس کی تین قسمیں ہیں حقیقیہ، مانعۃ الجمع، مانعۃ الخلو۔

حقیقیہ: وہ منفصلہ ہے جس میں منافات یا عدم منافات یا صدق اور کذب دونوں میں ہو یعنی دونوں ایک ساتھ اجتماع نہ ہو ارتفاع جیسے العدد اما زوج او فرد۔

مانعۃ الجمع: وہ منفصلہ ہے جس میں محض صدق میں منافات یا عدم منافات ہو یعنی دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے مگر خلو ممکن ہے جیسے ہذا الشئی اما شجر او حجر۔

مانعۃ الخلو: وہ منفصلہ ہے جس میں محض کذب میں منافات یا عدم منافات ہو یعنی دونوں سے خلو نہیں ہو سکتا ممکن ہے کہ جمع ہو جائیں جیسے زید اما فی البحر او لیغرق پھر منفصلہ کی باعتبار کیفیت تانی کی دو قسمیں ہیں۔ عنادیہ، اتفاقیہ۔

عنادیہ: وہ منفصلہ ہے جس میں منافات اجزا کی ذات یعنی کسی علاقہ کی وجہ سے ہو۔

اتفاقیہ: وہ منفصلہ ہے جس میں منافات بغیر کسی علاقہ کے ہو۔ پھر شرطیہ کی باعتبار مقدم کی چار قسمیں ہیں۔ کلیہ، جزئیہ، شخصیہ، مہملہ۔

کلیہ: وہ شرطیہ ہے جس میں مقدم کی جمیع تقدیر پر حکم ہو جیسے کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود

جزئیہ: وہ شرطیہ ہے جس میں مقدم کی بعض تقدیر پر حکم ہو جیسے "قد یکون اذا کان شیئ حیوانا کان انسانا"

شخصیہ: وہ شرطیہ ہے جس میں مقدم کی معین تقدیر پر حکم ہو"ان جئتنی الیوم فاکر متک"

مہملہ: وہ شرطیہ ہے جس میں مقدم کی کسی تقدیر کا بیان نہ ہو۔ جیسے اذا کان الانسان رسولا کان نبیا.

تناقض

تناقض: دو قضیوں کا ایجاب وسلب میں اس طرح مختلف ہونا کہ لذاتہ صدق ایک کا مستلزم ہو دوسرے کے کذب کو یا کذب اس کا دوسرے کے صدق کو باقی ان آٹھ چیزوں میں اتحاد ہونا چاہیے

در تناقض ہشت وحدت شرط داں
وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافہ جز و کل
قوت و فعل است در اخر زمان

عکس مستوی: عکس کی دو قسمیں ہیں۔ عکس مستوی، عکس نقیض قضیہ کے طرفین کو اس طرح ایک دوسرے کی جگہ کر دینا کی ان کا صدق اور کیف علیٰ حالہ باقی رہے۔

مذہب قدما: طرفین قضیہ کے نقیض کو اس طرح ایک دوسرے کی جگہ رکھیں کہ وہ ایجاب وسلب میں مختلف ہوں عکس نقیض میں موجبات کا حکم وہی ہے جو عکس میں مستوی سوالب کا اور اسی طرح یہاں کے سوالب کا وہی حکم ہے جو وہاں کے موجبات کا۔

قیاسات

قیاس: وہ قول ہے جس کی ترکیب ایسے قضیوں سے ہو کہ جب مان لیے جائیں تو بذاتہ دوسرے قول کو مستلزم ہوں دو قسمیں ہیں۔ اقترانی، استثنائی۔

اقترانی: وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ بترتیبہ بالفعل مذکور نہ ہو جیسے کل انسان حیوان وکل حیوان جسم فکل انسان جسم

استثنائی: وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ یا اس کا نقیض بترتیبہ مذکور ہو جیسے کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود لکنالنہار موجود فالشمس طالعۃ

اشکال

قیاس اقترانی: قیاس اقترانی میں جو قضیہ موضوع کی جگہ ہوتا ہے اس کو صغریٰ اور جو محمول کی جگہ ہو اس کو کبریٰ اور جو قیاس میں مکرر آئے اسے حد اوسط اور جو لازم قیاس ہو اسے نتیجہ کہتے ہیں۔

شکل: وہ ہیئت ہے جو حد اوسط کی وضع کی ترتیب سے پیدا ہو شکل کی چار قسمیں ہیں۔

اول: وہ شکل ہے جس میں حد اوسط صغریٰ، کبریٰ دونوں میں محمول ہو جیسے کل ب، ج، وکل د، ج۔

دوم: وہ شکل ہے جس میں حد اوسط صغریٰ، میں محمول اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہو جیسے کل ب، ج، ولاشئی من د، ج۔

سوم: وہ شکل ہے جس میں حد اوسط میں موضوع ہو جیسے کل ج ب وکل ج د۔

چہارم: وہ شکل ہے جس میں حد اوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو جیسے کل ج ب وکل و ج۔

شرائط انتاج

شکل اول صغریٰ موجبہ کبریٰ کلیہ۔

شکل ثانی مقدمتین کلیہ کبریٰ۔

شکل ثالث صغریٰ موجبہ دونوں میں سے ایک کلیہ۔

شکل رابع اس کی ضرورت نہیں پڑھتی اس کا لکھنا بے سود ہے۔

ضرب

ضرب: وہ ہیئت ہے جو صغریٰ، کبریٰ کے ایجاب سلب میں اختلاف کی وجہ سے پیدا ہو۔ ضرب کی دو قسمیں ہیں۔ محتملہ، منتجہ

محتملہ: وہ ضرب ہیں جو محض احتمال عقلی سے پیدا ہوں۔ اور ان سے کوئی نتیجہ نہ نکلے اور انتاج کے شرائط سے ان کا اسقاط ہو جائے ہر شکل کی ضرب محتملہ سولہ نکلتی ہیں۔ جیسے صغریٰ موجبہ کلیہ لو اور اس کے ساتھ کبریٰ کی چاروں محصور سے چاروں کو اسی طرح صغریٰ کی چاروں محصور لو اور ہر ایک کے ساتھ کبریٰ کی چاروں کو ملاؤ تو چار کو چار سے ضرب دینے سے سولہ ضربیں حاصل ہوں گی اسی طرح بقیہ اشکال میں بھی سولہ سولہ ضربیں نکلتی ہیں۔

منتجہ: وہ ضروب ہیں جن سے نتیجہ نکلتا ہو۔ اور شرائط انتاج کے بعد باقی رہے ہوں۔

ضروب منتجہ

شکل اول: چار صغریٰ موجبہ کلیہ صغریٰ موجبہ جزئیہ کبریٰ موجبہ کلیہ صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ، موجب جزئیہ کبریٰ سالبہ کلیہ۔

اسقاط: ایجاب صغریٰ سے آٹھ ضربیں ساقط ہو گئیں چار صغریٰ جب سالبہ کلیہ ہو اس کے ساتھ کبریٰ چاروں چار صغریٰ جب سالبہ جزئیہ ہو اور چار کلیہ کبریٰ سے موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ۔ شکل ثانی چار کلیہ صغریٰ موجب کلیہ کبریٰ سالبہ صغریٰ موجبہ جزئیہ کبریٰ سالبہ کلیہ صغریٰ سالبہ کلیہ کبریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ سالبہ جزئیہ کبریٰ موجبہ کلیہ۔

اسقاط

شکل ثالث: آٹھ اختلاف مقدمتین سے چار کلیہ کبریٰ ہیں۔ چھ صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ موجبہ کلیہ صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ سالبہ کلیہ صغریٰ موجبہ جزئیہ کبریٰ موجبہ کلیہ صغریٰ موجبہ جزئیہ کبریٰ سالبہ کلیہ صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ سالبہ جزئیہ صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ موجبہ جزئیہ۔

حجت کی تین قسمیں ہیں۔ قیاس، استقراء، تمثیل،

قیاس: امر کلی سے امر جزئی پر حکم کرنا۔

استقراء: امر جزئی سے کلی پر حکم کرنا۔

تمثیل: امر جزئی سے جزئی پر حکم کرنا۔ استقراء اور تمثیل مفید ظن اور قیاس مفید یقین ہیں۔

قیاس: قیاس کی چند قسمیں ہیں۔ برہانی، جدلی، خطابی، شعری، سفسطی۔

برھانی: وہ قیاس ہے جو یقینیات سے مرکب ہو۔

یقین: وہ اعتقاد ہے جو واقع کے مطابق ہو۔

جدلی: وہ قیاس ہے جس کی ترکیب مشہورات اور مسلمات سے ہو۔

خطابی: وہ قیاس ہے جس کی ترکیب مقبولات اور مظنونات سے ہو۔

ظن: نسبت کا وہ علم راجح ہے جس کی جانب مخالف کو عقل تجویز کرے۔

شعری: وہ قیاس ہے جس کی ترکیب تخیلات سے ہو۔

خیالی: نسبت کا وہ علم ہے جس سے محکی عنہ اور مرجوع ہو۔ قیاس برہانی کی چھ قسمیں ہیں اولایات، مشاہدات، تجربیات، حدسیات متواترات، فطرایات۔

اولیات: وہ قضایا ہیں جن کی تصدیق محض موضوع محمول کے تصور کے بعد ہو جائے اور عقل کو کسی دوسری شئے کی حاجت نہ پڑے۔

مشاہدات: وہ قضایا ہیں جن کی تصدیق محض حواس کے واسطہ اور اعانت سے ہو جائے اس کی دو قسمیں ہیں محسوسات وجدانیات۔

محسوسات: وہ قضایا ہیں جن کی تصدیق محض حواس ظاہر کے ذریعہ سے ہو جیسے آفتاب روشن ہیں۔

وجدانیات: وہ قضایا ہیں جن کی تصدیق حواس باطنہ کے ذریعہ سے ہو جیسے میں بھوکا ہوں۔

تجربیات: وہ قضایا ہیں جن کی تصدیق چند بار کے مشاہدے کے بعد کسی مخفی قیاس سے حاصل ہو جیسے لمبی داڑھی چھوٹے سر والا بیوقوف ہوتا ہے شریر لڑکا ذہین ہوتا ہے۔

حدسیات: وہ قضایا ہیں جن کی تصدیق ایسے قیاس سے حاصل ہو جو موضوع محمول کے تصور کو لازم تو نہ ہو لیکن اس قیاس کا سمجھ میں آنا بہت ہی آسان ہو جیسے آئینہ آفتاب کے مقابل ہے اس کا نور آفتاب سے حاصل ہے۔

متواترات

وہ قضایا ہیں جن کی تصدیق کسی شے سے ممکن پر اتنے آدمیوں کی شہادت سے ہو جن کا جھوٹ پر اتفاق اتفاق کر لینا عند العقل محال ہو جیسے سب آدمی حضرت آدم کی اولاد ہیں۔

فطریات: وہ قضایا ہیں جن کی تصدیق ایسے قیاس سے حاصل ہو جو قضایا کے موضوع محمول کے تصورات کو لازم ہو جیسے دو جفت تین طاق ہے۔ فطریات کی دو قسمیں ہیں۔ لمی، انی

لمی: وہ برہان ہے جس میں علت سے معلول پر دلیل لائیں،

انی: وہ برہان ہے جس میں معلول سے علت پر دلیل لائیں۔ (۶۹)

---

(۶۹) معین المنطق ص ۵۰۰

فصل دوم

فلسفہ کا تحقیقی وتنقیدی جائزہ

انسان بالطبع صاحب فکر وعقل ہے انسانی شعور جب بیدار ہوتا ہے تو وہ اپنے مدمقابل ایک وسیع وعریض کائنات دیکھتا ہے جس کی حقیقت کو وہ سمجھنا چاہتا ہے۔ مختلف آرزوؤں جستجو اور اشتیاق کے ساتھ اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے یہی غور وفکر کا نظام فلسفہ کہلایا۔ فلسفہ ایک یونانی اصطلاح ہے جو دو الفاظ کا مرکب ہے فلو کے معنی حب کے ہیں اور سفہ (Sphia) کے معنی دانش وحکمت کے ہیں گویا اس کا مفہوم حب دانش ہے فلسفہ عقل واستدلال کے ذریعے کسی شے کی آخری اور انتہائی حقیقت کو دریافت کرنے کی کوشش کا نام ہے۔ ڈی بوئر (Deboer) کے مطابق فطرت کے ایک جامع نقطۂ نظر کی تلاش اور اشیاء کی ہمہ گیر توجیح کی کوشش فلسفہ کہلاتی ہے اس کی تعریف یوں بھی کی گئی ہے۔

"Philosophy is an inquiry into the nature and existance." (70)

فلسفے کا خاص مسئلہ یہ ہے کہ حکیمانہ طور پر علم اور وجود کی اساس کی تحقیق کی جائے اور تمام حقیقتوں کا ربط ان کے ساتھ واضح کیا جائے۔ دنیا کو بحیثیت مجموعی فعلی واقعہ اور مظہر سمجھ کر اس کی علت العلل کی تلاش کیا جائے۔ دنیا کو ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ جزو اور کل کے درمیان کیا تعلق ہے۔ اگر کائنات کو کل اور انسان کو جزو قرار دیا جائے تو انسان کا اصل مقصد کیا ہے۔ اس کے مطابق انسان کو کیا طرز عمل اختیار کرنا چاہئے۔ کائنات کل ہونے کی حیثیت سے ابتداء انتہا ماہیت ومقصد کے اعتبار سے کیسی ہے۔ اس کا کوئی آغاز، انجام ہے یا نہیں۔ انسان آرزوؤں کے ساتھ یہ کائنات سازگار ہے یا نہیں۔ خیر وشر کی اصل حقیقت کیا ہے۔ انسان جس طرح فطرت طلب خیر کا تقاضا کرتی ہے وہ خیر کے حصول میں ارادہ اور اختیار رکھتا ہے یا نہیں کائنات کا کوئی مقصد بھی ہے یا نہیں؟ اس کائنات کا کوئی خالق ہے یا نہیں اور اس کے ہونے یا نہ ہونے کا ہماری زندگی پر کیا اثر پڑتا ہے۔ یہ تمام فلسفے کے مسائل ہیں اور اگر ایک خاص ترتیب سے ان میں نظم وضبط پیدا کر لیا جائے تو یہی سوالات مذہب کے دائرہ میں شامل ہو جاتے ہیں۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں:

> ''یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی نوعیت کیا ہے اور اس کی ترکیب کیا ہے۔ کیا اس کی ساخت میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے۔ ہمیں اس سے کیا تعلق ہے اور ہمارا اس میں کیا مقام ہے۔ باعتبار اس مقام کے، ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہئے۔ یہ سوالات ہیں جو مذہب فلسفہ اور اعلیٰ شاعری میں مشترک ہیں''۔ (۷۱)

جہاں تک فلسفے اور مذہب کے بنیادی مسائل کا تعلق ہے تو اس میں یہ قدر مشترک پائی جاتی ہے۔ اگر فلسفہ حکمت کا نام ہے تو یہ عین قرآنی چیز ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ کے جو چار مقاصد قرآن حکیم میں بیان کئے گئے ہیں ان میں سے ایک تعلیم حکمت بھی ہے اور اللہ تعالیٰ نے یہ بھی ارشاد فرمایا جس کو حکمت عطا کی گئی اسے تو خیر کثیر عطا کیا گیا۔ دین اسلام کو سمجھنے کے لئے جو منہاج یا طریق کار اختیار کیا جائے اس کے دو اجزاء ہیں۔

---

(۷۰) نواز، پروفیسر، مقالہ مذاہب عالم، ۴۰۹ (۷۱) اقبال علامہ، ڈاکٹر، خطبات اقبال، ۲۲

(۱) ایک تو یہ کہ مذہب کو صاحب مذہب کے حوالے سے سمجھا جائے۔

(۲) دوسرے یہ کہ موضوع زیر بحث کی اصل، مقصد اور غایت کو سمجھا جائے۔

اسلام کا سرچشمہ اور ماخذ پیغمبرانہ ہدایت ہے جو وحی متلو اور وحی غیر متلو پر مشتمل ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ایسا معاشرہ قائم کیا جائے جو نوع انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی ہو۔ اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور روحانی افراد پر مشتمل ہو جن کی کوشش کا رخ یہ ہو کہ فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہے۔ اس معاشرے میں نمونہ تقلید اور استحکام کی بنیاد نبی کریم ﷺ سے خالص وفاداری ہو۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو علم کی استعداد عطا کی ہے انسان اپنے حواس کے ذریعے اہم مواد جمع کرتا ہے اور عقل کی خصوصیت کے ذریعے جب اس کو منظم کیا جاتا ہے تو اس کو علم کہتے ہیں۔ فلسفہ بھی علم کی ایک شاخ ہے جو انہی مسائل کو زیر بحث لاتا ہے۔ جن سے مذہب بھی بحث کرتا ہے۔ یہ کمی وحی پورا کرتی ہے۔ انسانی عقل کے ناقص ہونے کی تلافی کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے جو ہدایات نازل فرمائیں وہ سلسلہ وحی کہلاتا ہے۔ فلسفے کو مذہب پر فوقیت حاصل نہیں فلسفہ کو مذہب کی جانچ کا حق ضرور حاصل ہے۔ لیکن مذہب ایسا معاملہ نہیں ہے جسے شعبوں میں تقسیم کیا جا سکے۔ لہٰذا مذہب کی قدر و قیمت کے پیش نظر فلسفے کی ذمہ داری یہ ہوتی ہے کہ وہ مذہب کی تعمیر فکر میں مرکزی حیثیت کو تسلیم کرے۔

عبدالسلام ندوی کی رائے کے مطابق:

> ''عام خیال ہے کہ مسلمانوں میں جو حکماء اور فلاسفہ پیدا ہوئے ان میں سے کچھ تو ملحد اور بے دین اور اکثر ضعیف العقیدہ تھے یا کم از کم ان کی مذہبی حالت بہتر نہ تھی یہ ایک بہت بڑی غلط فہمی ہے کیونکہ حکمائے اسلام نے بڑی خدمات سرانجام دیں فلسفے کو مذہب اور اسلام سے قریب تر کر دیا۔ نبوت کا اثبات کیا اور احساسات کو فلسفیانہ دلائل کے ذریعے ثابت کیا گیا''۔ (۷۲)

ابن عربی الکندی، الفارابی، ابن سینا، امام الغزالی، ابن رشد، مشہور فلاسفہ اور حکیم تھے جن کے افکار سے تاریخ اسلام جگمگاتی رہے گی۔ مسلمانوں میں فلسفیانہ فکر کی نشوونما کے سلسلے میں یہ اعتراض بھی کیا گیا کہ یہ یونانیوں سے عیسائیوں اور یہودیوں کے دلوں میں پیدا ہوتا رہا۔ ان کا انداز فکر یہ ہے کہ جب تک اسلام کے خلاف منافرت پیدا نہ کی جائے مسیحیت قبول نہیں ہو سکتی۔ وہ اسلام کے ثقافتی فضائل کے خلاف رائے قائم کرانا چاہتے ہیں۔ ان کے نظریے کے مطابق اسلام نے اخلاق اور تصوف مسیحیت سے مستعار لیا ہے۔ قانون، یہودیت اور رومن لاء سے، فلسفہ، یونانی فکر سے۔ فلسفے کے ضمن میں ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کا آغاز مسلمانوں میں اس وقت ہوا جب عباسی خلافت کے زمانے میں مامون کے دور حکومت کے دوران بیت الحکمت قائم ہوا اور فلسفے کے یونانی کتابوں کے عربی میں ترجمے کئے گئے۔ حالانکہ حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے۔ ان تراجم کی ابتداء سے تقریباً 100 سال پیشتر معتزلہ نے فلسفیانہ بحثوں کا آغاز کیا تھا اور دیکھا جائے تو عقل و استعداد، فہم و دانش کسی دوسری قوم سے مستعار لینے والی چیز نہیں۔ تبلیغ اسلام کے لئے اسلامی عقائد کو عقل و دانش کے ذریعے منوانے کی خاطر فلسفیانہ افکار کو ملحوظ رکھا اور اس نے ترقی کے مدارج طے

---

(۷۲) ندوی، عبدالسلام، مولانا، علم کلام اور امام رازی، ۱۲۳

کئے اور اس کی تردید کے لئے یہ دلیل بھی بہت وزنی ہے کہ یونانی مفکرین کی نسبت مفکرین کی تصانیف بہت زیادہ ہیں۔ اور زیر غور مسائل کی تعداد بھی بہت زیادہ تھی۔ اس سلسلے میں قوی ترین دلیل یہ ہے کہ فلسفیانہ فکر کی نشو ونما کے لئے ضروری ہے کہ پہلے سے قائم شدہ مفروضے کو رد کیا جائے تاکہ بحث وتمحیص اور دلائل کے ذریعے نیا تجربہ منظر عام پر آئے۔ اس بناء پر فکر اسلامی کا یونانی افکار سے ماخوذ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ ہر قوم میں فلسفیانہ غور وفکر کے محرکات الگ الگ ہوتے ہیں۔ یونانیوں کا بنیادی مسئلہ تھا کہ محسوس اور معقول کے درمیان کیا تعلق ہے۔

مجوسیوں میں خیر وشر کے متضاد اصولوں کی بنا پر ایک ہم آہنگ نظریہ جو حقیقت پر مبنی ہو غور وفکر کا محرک تھا۔ مسیحیوں میں علم اور ایمان کے درمیان ہم آہنگی کا مسئلہ تفکر وتدبر کا باعث بنا۔ مسلمانوں میں فلسفیانہ غور وفکر کے آغاز کا باعث یہ بات تھی کہ وہ دین کی تلقین کرنے سے پہلے مخاطبین کے ساتھ علمی اشتراک پیدا کرنا چاہتے تھے۔ ان کی نہج پر ان سے بات کرتے تھے۔ گویا دینی اشتراک سے پہلے عملی اشتراک پیدا کرنا بنیادی مقصد تھا۔ چنانچہ یہ نتیجہ نکالنا صحیح ہے کہ مسلمانوں نے دوسرے فلسفیانہ نظاموں کو جن کے محرکات کچھ اور تھے مستعار لے لیا۔ اس کا نتیجہ یہی نکالا جا سکتا ہے کہ فلسفہ اور سائنس اپنی حدود اور مخصوص دائرہ کار کے مطابق دین اسلام سے کوئی تضاد نہیں رکھتے۔ ان دونوں کا تعلق مذہب کے ساتھ بہت گہرا ہے اور مذہب ان دونوں کو وہ بنیاد مہیا کرتا ہے جس کی وجہ سے یہ اپنی اس کمی اور خامی کو دور کر سکتے ہیں یہ محض حسی دائرہ کار کی وجہ سے اصولی طور پر ان میں موجود ہے تفکر وتدبر اور عقل ودانش کے ساتھ ساتھ تجربے اور مشاہدے کو دین کے حقائق سمجھنے میں سد راہ خیال نہیں کرنا چاہیے بلکہ یہ ممد ومعاون ثابت ہو سکتے ہیں۔ تضاد صرف اس وقت پیدا ہو سکتا ہے جب ان دونوں کو ان کے محدود دائرہ کار سے نکال کر مسائل حل کرنے کی کوشش کی جائے یا ان دونوں سے غلط توقعات وابستہ کر لی جائیں بصورت دیگر سائنس اور فلسفہ دونوں علوم سے مفید کام لیا جاتا ہے۔

عالم اسلام کے علمائے فلسفہ نے ارسطو وغیرہ کے فلسفہ کو آنکھ بند کر کے قبول کرنے سے انکار کیا اور اس کو تحقیق وتنقید سے بالاتر اور مستغنی نہیں سمجھا۔ بہت سے علماء نے اس کی تردید میں کتابیں لکھیں اور اس کے فلسفیانہ مباحث پر آزادانہ وناقدانہ نظر ڈالی اور اس میں جو چیز کمزور اور مخدوش نظر آئی برملا اس کا اظہار کیا۔ اس سلسلہ میں ابتداء میں معتزلہ پیش پیش تھے۔ نظام اور علی جبائی ان میں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

تیسری صدی ہجری میں حسن بن موسیٰ نوبختی نے کتاب الآراء والدیانات لکھی اور اس میں ارسطو کی منطق کے بعض اہم مسائل کا رد کیا۔ چوتھی صدی میں امام ابوبکر باقلانی نے ''الدقائق'' کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں فلسفہ کا رد لکھا اور یونانیوں کی منطق پر اہل عرب کی منطق پر ترجیح ثابت کی۔

پانچویں صدی ہجری میں علامہ عبدالکریم شہرستانی نے برقلس اور ارسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی اور قواعد منطق کے موافق ان پر دلائل سے نقض کیا۔ اسی صدی کے آخر میں امام غزالی فلسفہ کے مدمقابل ہوئے اور انہوں نے تہافۃ الفلاسفہ کے نام سے وہ کتاب لکھی جس سے سو (۱۰۰) برس تک فلسفہ کے ایوانوں میں تزلزل رہا۔

چھٹی صدی میں ابوالبرکات بغدادی نے اس سلسلہ کو بڑی ترقی دی اور ''المعتبر'' کے نام سے ایک معرکۃ الآراء کتاب لکھی جس میں اکثر مسائل میں ارسطو کے خیالات کو غلط ثابت کیا۔ اس صدی میں امام رازی نے متکلمین اسلام اور اشاعرہ کا وکیل بن کر فلسفہ کو اپنے اعتراضات کا نشانہ بنایا۔

امام ابن تیمیہ کے دور اور زمانہ میں فلسفہ یونان نے فکر اسلامی پر پوری طرح سے قبضہ کر لیا تھا اور علماء کا اس طرف میلان زبردست ہو چکا تھا۔ اس سے متکلمین اور متفلسفین کا اچھا خاصا گروہ پیدا ہو گیا دین کی حقانیت وصداقت کے لئے یہ ایک بہت بڑی رکاوٹ تھی۔ امام ابن تیمیہ نے فلسفہ سیکھا اور خوب سمجھا تا کہ فلسفہ کی کمزوریوں کو واضح کر سکیں۔ چنانچہ آپ نے نصوص انبیاء کی برتری اور فلسفہ کی کمزوری مضبوط طریقے سے ثابت کی۔

ایک جگہ فرماتے ہیں۔

"لما كان بيان مرادالرسول فى هذه الابواب لايتم الابدفع المعارض العقلى وامتناع تقديم ذلك على نصوص الانبياء بينا فى هذاالكتاب فسادالقانون الفاسدالذى صد وابه الناس عن سبيل الله وعن فهم مرادالرسول وتصديقه فيمااخبر به اذكان اى دليل اقيم على بيان مراد الرسول لاينفع اذاقدران المعارض العقلى ناقضه بل يصير ذلك قدحافى الرسول. (۷۳)

ادھر امام غزالیؒ نے بھی فلسفہ سیکھا تھا لیکن وہ اس کے ذریعہ حقیقت دریافت کرنا چاہتے تھے اور خالی الذہن ہو کر فلسفہ کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کیا جب کہ امام ابن تیمیہ اس کو ایک رکاوٹ سمجھ کر باطل کرنا چاہتے ہیں۔ جہاں امام غزالیؒ بھی بالآخر اسی مقام پر پہنچے جہاں سے چلے تھے۔ لیکن بہت عرصہ کے بعد بقول امام موصوف فلسفہ کی دلدل سے انہوں نے نکلنا چاہا مگر نکل نہ سکے اگر چہ امام فلسفہ سے پوری طرح متفق نہیں بلکہ فلسفہ اور فلاسفہ کی تکفیر بھی کرتے ہیں۔ لیکن کتابوں میں فلاسفہ سے موافقت پائی جاتی ہے۔ جیسا کہ امام ابن تیمیہ نے اپنی کتاب میں امام غزالیؒ کی کتاب "مضنون بهاعلى غير اهلها" یعنی وہ باتیں جن کا بخل نااہل لوگوں پر ضروری ہے۔ اگر چہ بعض لوگوں نے اس نسبت کو غلط بھی قرار دیا ہے مگر امام ابن تیمیہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ دوسری کتب میں ان باتوں کو دہرایا گیا ہے جیسا کہ امام ابو عبداللہ المازری سے امام ابن تیمیہ نقل کرتے ہیں کہ میں نے یہ بات خاص طور پر محسوس کی ہے کہ غزالیؒ علوم فلسفہ پر بحث وگفتگو کرتے ہوئے ابن سینا اور رسائل اخوان الصفاء پر بہت زیادہ اعتماد کرتے ہیں۔

امام، تمام فلاسفہ پر تنقید کرتے ہیں جو فلسفیانہ منہاج کو قرآن وحدیث پر ترجیح دیتے ہیں جب کہ امام ابن تیمیہؒ کا مسلک یہ ہے کہ علم شریعت کا ماخذ ومصدر صرف رسالت مآب ﷺ کی ذات والا صفات ہے۔ عام اس سے کہ یہ علم اصول عقائد سے متعلق ہو یا فروع فقہ اور احکام عملیہ سے کیونکہ آپ ﷺ کی نبوت ان تمام علوم کی جامع اور حامل تھی وہی مصدر علم اور طریق معرفت ہو سکتی ہے۔

"ويقدمون فى كتبهم الكلام فى النظر و الدليل و العلم و ان النظر يو جب العلم وانه واجب يتكلمون فى جنس النظر و جنس الدليل وجنس العلم بكلام قد اختلط فيه الحق بالباطل ثم اذاصاروا الى ماهوالاصل الدليل فى الدين استدلوابحدوث الاعراض على حدوث الاجسام

(۷۳) الرد على البكرى، ۱۴۳، المطبعة السلفية، مصر ۱۳۴٦ھ

وھو دلیل مبتدع فی الشرع" (۷۴)

یعنی لوگ اپنی کتابوں میں دلیل علم اور نظر کو بڑی اہمیت دیتے ہیں کیونکہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نظر ہی سے حاصل ہوتا ہے اور اسی وجہ سے حق وباطل کو باہم خلوط کر دیتے ہیں اور دلیل میں حدوث اعراض سے حدوث اجسام ثابت کرنے لگتے ہیں حالانکہ شریعت میں یہ انداز سرابدعت ہے۔اس کا نتیجہ یہ ہے کہ قرآن حکیم میں مذکورہ صفات الٰہیہ کی فلسفیانہ توجیہہ کرتے ہیں۔جو ہاتیں موافق پڑتی ہیں لے لیتے ہیں۔ورنہ تاویل پر اتر آتے ہیں اور صفت کی طرف التفات نہیں کرتے۔اپنے رسالہ معارج الوصول میں چار غیر سلفی مناہج کا ذکر کرتے ہیں۔

(۱) فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ قرآن نے عوام کو متاثر کرنے کے لئے خطابت کا طریقہ اختیار کیا ہے۔بخلاف اس کے اپنے متعلق ان لوگوں کا دعویٰ ہے کہ دلیل وحجت اور یقین کا سرمایہ صرف ان کے پاس ہے۔

(۲) متکلمین امام ابن تیمیہ ان کے متعلق فرماتے ہیں۔یہ آیات قرآنی پر قضایائے عقلی کو مقدم رکھتے ہیں اور اس سے مراد معتزلہ ہیں۔

(۳) قرآنی آیات کو از قبیل اخبار قرار دیتے ہیں۔نہ کہ بطور اصول واستدلال حالانکہ قرآن میں نہ صرف یہ کہ اخبار ہیں بلکہ اصول واستدلال بھی ہیں۔

(۴) قرآن میں مذکور ہر چیز پر ایمان تو رکھتے ہیں لیکن دلائل کو اجمالی قرار دیتے ہیں۔لہٰذا علم کلام کی طرف رجوع کرتے ہیں۔معارج الوصول کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اشاعرہ اور ماتریدیہ ہیں۔ان کی خامی امام صاحب یہ بیان کرتے ہیں کہ قرآن سے استدلال کی بجائے عقلی مسلک اختیار کرتے ہیں۔ان سب کے مقابلے میں اسلاف ہیں جن کی ترجمانی امام ابن تیمیہؒ نے کی ہے۔فرماتے ہیں کہ قرآن میں ایسی تمام دلیلیں بھی موجود ہیں جو عقائد اسلامیہ کے متلاشی کو دوسری تمام دلیلوں سے بے نیاز کر دیتی ہیں۔کیونکہ قرآن مسائل توحید، صفات الٰہی، قیام قیامت، معاد وغیرہ کے دلائل بھی بیان کرتا ہے۔اور آنحضورﷺ اور صحابہؓ نے سب کچھ قرآن ہی سے لیا۔اس سلسلہ میں ان حضرات کا یہ سمجھنا کہ آنحضورﷺ اور صحابہ آیات کو ٹھیک طور پر سمجھے نہیں تھے بالکل غلط ہے۔

ساتویں صدی میں نصیر الدین طوسی ۶۷۲ھ نمایاں ہوئے۔جو یونانی فلسفہ کے علمبردار تھے۔اسی صورت حال کا مقابلہ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ نے پوری طرح سے کیا۔

امام ابن تیمیہؒ کی کتب کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان مذکورہ حضرات کی کتب امام صاحب کے زیر مطالعہ تھیں۔اسی بناء پر مختصراً ان حضرات کا تذکرہ کیا گیا۔آپ کے کام کی نوعیت تنقید ومحاسبہ کی حیثیت ان کا نقطہ نظر اور بنائے اختلاف کیا تھی۔آپ کی کتب سے قدرے وضاحت پیش کی جاتی ہے۔

آپ طبیعات وریاضیات میں یونانی فلاسفہ کے موقف کی تائید کرتے ہیں۔البتہ "الٰہیات" ان کے اختلاف کا اصل میدان ہے۔ایک جگہ آپ تحریر فرماتے ہیں۔

"لکن لھم معرفۃ جیدۃ بالامور الطبعیۃ وھذا بحر علمھم بخلاف

---

(۷۴) مجموعۃ الرسائل الکبریٰ' رسالہ معارج الوصول' ۱۷۶ 'مکتبۃ السلفیۃ' مصر

الالٰهيات فانهم من اجهل الناس بها وابعدهم عن معرفة الحق فيها وكلام ارسطو فيها قليل كثير الخطاء ."(۷۵)

''الٰہیات کے بارے آپ یونان کی بے بضاعتی اور ناکامی پر بہت زور دیتے ہیں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ فلاسفہ کا اصل فن نہ تھا۔ اس میں انہوں نے حدود سے تجاوز کیا''۔

ان کے نزدیک فلاسفہ یونان سے بڑھ کر رب العالمین کی معرفت سے کوئی بے بہرہ اور نا آشنا نہیں۔ نبوت و رسالت معاد و اعمال کی ان فلاسفہ کو ہوا بھی نہیں لگی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ موجود وہی ہے جو ان کو معلوم ہے اور ان کی معلومات کے دائرہ سے باہر موجودات کا وجود نہیں۔ اسی حقیقت کو قرآن حکیم نے بیان کیا ہے۔

﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تاويله﴾ (یونس: ۲۹)

اسی بناء پر آپ ان فلاسفہ کی خبر بھی لیتے ہیں جو فلاسفہ اسلام ہیں لیکن ارسطو کے مقلد محض ہیں جبکہ ارسطو اور اس کا شارح بوعلی سینا حقیقت و منصب نبوت سے نا آشنا ہیں جو علم اور حقیقت بذریعہ قیاس حاصل کرنا چاہتے ہیں اور طول طویل مقدمات کا سہارا لیتے ہیں اور قرآن کریم کے خلاف اسلوب استدلال اختیار کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے ''النبوات'' لابن تیمیہ ملاحظہ ہو۔

امام ابن تیمیہؒ نے فلاسفہ کے بڑے بڑے مسائل کی عقلی اور نقلی دلائل سے خبر لی ہے اور ان مسائل کی بنیادوں کو خوب کمزور کیا۔ ان میں سے قدم عالم، ابدیت عالم، زمان و حرکت کا مسئلہ، فلاسفہ کے نزدیک ثبوت صانع کا مسئلہ، وجود صانع، صفات اللہ کا انکار، جسم باری تعالیٰ کا اطلاق، علم باری تعالیٰ بالانواع والاجناس وبذاتہ، جزئیات کا علم، حرکت افلاک، روح اور عدم جیسے مسائل کو کمزور ثابت کیا ہے۔

اس باب میں صرف چند ایک وہ مسائل بیان کئے جاتے ہیں جن پر امام کی بیان کردہ بحث یکجا ترتیب سے نہیں ملتی۔ اس مقالہ میں ان فلسفیانہ ابحاث کو ترتیب سے بیان کیا جائے گا۔ چنانچہ ان میں سے یہ ابحاث ہیں جوہر فرد، جوہر سیال، تشبیہ، تجسیم، تنزیہ۔

جوہر فرد۔ جوہر سیال

متکلمین نے اللہ تعالیٰ کے لئے ان الفاظ کے استعمال میں اختلاف کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس وقت تک ان الفاظ کی نفی نہ کی جائے اور نہ اثبات جب تک کہ ان کے معانی کی تحقیق نہ کی جائے۔ تحقیق کے بعد اگر یہ معلوم ہو کہ وہ اس بات کے مطابق ہیں جس کا اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لئے اثبات کیا ہے تو ان کا اثبات کیا جائے اور اگر معانی یہ نہ ظاہر کریں کہ ان الفاظ کا اطلاق ان باتوں پر ہوتا ہے جن کی اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے متعلق نفی فرمائی ہے تو ان الفاظ کی نفی کی جائے اور جو الفاظ ایسے ہوں کہ ان سے حق و باطل دونوں کا اثبات یا دونوں کی نفی ہو یا وہ مجمل ہوں کہ ان سے حق و باطل دونوں کا اثبات یا دونوں کا ابطال ہو اور ان الفاظ کو استعمال کرنے والے کا ارادہ کسی ایک معنی کا ہو لیکن عند الاطلاق لوگوں کو اس معنی کا بھی وہم پڑے اور دوسرے معانی بھی مفہوم ہوں جو صاحب الفاظ کے ارادے میں نہ ہوں تو ایسے الفاظ کا اطلاق نہ نفی پر ہوگا اور نہ اثبات پر جوہر، جسم، تحیز اور جہت وغیرہ الفاظ اس کی مثالیں ہیں۔ ایسا بہت کم اتفاق ہوا کہ کسی شخص نے یہ الفاظ نفیاً یا اثباتاً استعمال کئے ہوں اور ان میں باطل کو داخل نہ کر دیا ہو خواہ صاحب الفاظ کی مراد حق ہی کیوں نہ تھی۔

---

(۷۵) ابن تیمیة' کتاب النبوات' ۲٤۰ ' مطبعة منیریه ۱۳۲۳هـ

''بعض کہتے ہیں کہ اجسام ان جواہر منفردہ سے مرکب ہیں جن کے اجزاء علیحدہ نہیں کئے جاسکتے۔ بہت سے اہل کلام کا یہی قول ہے۔ نظام سے مروی ہے کہ اجسام جواہر غیر متناہیہ سے پیدا ہوتے ہیں پس جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اجسام جواہر سے مرکب ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی ایسی چیز کو حادث نہیں کرتا۔ جو اپنی ذات پر قائم ہو۔'' (۷۶)

"فقل من تكلم بها نفياً او اثباتاً الا دخل فيها باطلاً وان اراد بها حقاً" (۷۷)

۱۔ اعراض کا حدوث

اعراض یعنی اجتماع، افتراق، حرکت، سکون وغیرہ حادث ہوتے ہیں۔ ان میں سے جو لوگ احداث جواہر کے بھی قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں ابتداء حادث بنایا ہے لیکن اس کے بعد ان میں حدوث نہیں ہوتا۔ صرف ان کے اعراض میں حدوث ہوتا ہے۔

اکثر معتزلہ، جہمیہ اور اشعریہ وغیرہ کا قول یہی ہے اور ان لوگوں میں سے بعض اکابر کا خیال ہے کہ مسلمانوں کا اجماع اور عقیدہ اسی قول پر ہے۔ حالانکہ سلف امت بلکہ جمہور امت میں سے کسی نے یہ قول پیش نہیں کیا اور بعض جمہور امت ہی نہیں بلکہ اہل کلام کی بعض جماعتوں نے جوہر فرد اور اجسام کے جواہر سے مرکب ہونے سے انکار کیا ہے۔ ابوبکر بن فورک نے مقالات ابن کلاب کے متعلق ایک کتاب تصنیف کی ہے۔ جس میں اس نے اس بات کا ذکر کیا ہے اور اشعری کے ساتھ ان کا جو اختلاف ہے اس کے چہرے سے بھی پردہ اٹھایا ہے۔ ہشامیہ ضراریہ اور بہت سے کرامیہ اور نجاریہ نے جوہر فرد سے انکار کیا ہے۔ (۷۸)

۲۔ تماثل اجسام و جواہر منفردہ

''واختلفوا فی الاجسام هل هی متماثلة ام لا؟'' (۷۹)

جو لوگ کہتے ہیں کہ اجسام جواہر منفردہ سے مرکب ہیں ان کا یہ قول مشہور ہے۔ کہ جواہر متماثل ہیں بلکہ وہ یا ان میں سے اکثر کہتے ہیں کہ اجسام بھی متماثل ہیں۔ کیونکہ وہ جواہر متماثلہ سے مرکب ہیں اور اگر ان میں اختلاف ہے تو وہ اختلاف اعراض کی وجہ سے ہے اور یہ صفات چونکہ عارضی ہیں لازم نہیں ہیں اس لئے وہ تماثل کی نفی نہیں کر سکتیں۔ اور تماثل کا مطلب یہ ہے کہ دو ایک جیسی اشیاء میں سے کسی ایک کے متعلق جو بات جائز ہو دوسری کیلئے بھی جائز ہو اور جو ایک کے لئے واجب ہو دوسری کے لئے بھی واجب ہو اور ایک کے لئے جو چیز ممتنع ہو وہ دوسری کے لئے بھی ممتنع ہو۔ اب چونکہ اجسام جواہر سے بنے ہیں۔ اس لئے اگر جسم کیلئے کوئی حکم ثابت ہو جائے تو تماثل کی بناء پر کہتے ہیں کہ یہ حکم جمیع اجسام کے لئے ثابت ہے۔

---

(۷٦) ابن تیمیہ ۵۳ : مجموع الفتاوی' ۱۷' اخلاص' ۲۱٤

(۷۷) موافقة الصحيح المنقول لصريح المعقول' ۱/۱۸

(۷۸) مجموع الفتاوی' تفسير سورة الاخلاص' ۳۱۷

(۷۹) تفسير سورة الاخلاص' (مترجم) ۳۲

اکثر عقلاء اس سے انکار کرتے ہیں اور ان میں سے بعض بلند پایہ اصحاب نے ان دلیلوں کا ابطال کیا ہے جو تماثل کے متعلق پیش کی گئی ہیں چنانچہ رازی اور آمدی وغیرہ نے اس کا ذکر کیا ہے۔ اس کی نسبت متعدد مقامات پر شرح وبسط کے ساتھ بحث کی ہے۔ اشعری نے ''کتاب الابانہ'' میں تماثل اجسام کے قول کو معتزلہ کے ان اقوال میں شمار کیا ہے جو ان کے نزدیک غلط ہیں۔ یہ لوگ جہمیہ یا قدریہ کے اصول پر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ محض مشیت سے دو متماثل اجسام میں ایک کو بعض اعراض سے مختص کرتا ہے اور دوسرے کو نہیں کرتا۔ جنسوں کا بدل جانا محال ہے کوئی جسم عرضا وجسما دوسری جنس میں بدل نہیں سکتا۔ اور اگر یہ کہیں کہ اجسام مخلوق ہیں اور مخلوق دوسری جنس سے منقلب ہوتی ہے تو جنسوں کا انقلاب لازم آتا ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ بچہ جو رحم سے پیدا ہوتا ہے۔ میوہ جو درخت سے حاصل ہوتا ہے اور آگ جو چقماق سے نکلتی ہے یہ سب چیزیں جواہر ہیں۔ جو اس مادہ میں موجود تھے۔ جن سے یہ چیزیں پیدا ہوئیں اور یہ جواہر بعینہ باقی ہیں۔ صرف اجتماع، افتراق حرکت وسکون سے ان صفات میں تغیر پیدا ہو گیا ہے۔ (۸۰)

کیفیت معاد

جب ان لوگوں کے نزدیک ابتدائے مخلوقات کی بنیاد جوہر فرد ہے تو معاد محشر کی بنیاد بھی لامحالہ یہی ہونی چاہئے۔ چنانچہ اس مقام پر ان کی دو جماعتیں بن گئیں ایک جماعت کا قول ہے کہ جواہر معدوم ہو جاتے ہیں اور پھر وہ دوبارہ پیدا ہوتے ہیں۔ دوسری جماعت کہتی ہے کہ اجزاء متفرق ہو جاتے ہیں اور پھر از سر نو ان کا اجتماع ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کا یہ دعویٰ ہے کہ انسان میں بعض اجزاء ایسے ہوتے ہیں جن کی تحلیل نہیں ہوتی اور ان اجزاء میں اس حیوان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا جو دوسرے کا لقمہ تر بن گیا ہو۔ حالانکہ تمام عقلاء کے نزدیک یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ سارا بدن انسان تحلیل ہوتا ہے اور اس کا کوئی حصہ عمل تحلیل سے مستثنیٰ نہیں رہتا۔ ان لوگوں نے حقیقت معاد کے متعلق جو کچھ کہا اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ابدان کے متعلق معاد کے سلسلہ میں فلاسفہ کے شبہات کو اور بھی تقویت پہنچ گئی اور انکار معاد کی طرف زیادہ مائل ہو گئے۔

نیز متکلمین کی ایک جماعت پیدا ہو گئی جو یہ کہنے لگی کہ اللہ تعالیٰ دوسرا بدن پیدا کرتا ہے اور روح لوٹ کر اس نئے جسم میں آجاتی ہے اور مقصود بھی صرف روح کو عذاب دینا یا راحت پہنچانا ہوتا ہے۔ بدن یہ ہو کہ اور کوئی حرج نہیں۔

امام ابن تیمیہ کے نزدیک یہ قول بھی ان نصوص صریحہ کے مخالف ہے جن میں اسی بدن کا اعادہ مذکور ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ اس ضمن میں امام رازی اور اس طرح کے دیگر فلاسفہ نے ٹھوکر کھائی ہے۔ کیونکہ یہ شریعت نبوی ﷺ، عقائد سلف صالحین ،اور آئمہ کرام نیز عقل ونقل کے موافق نہیں۔ ان حضرات نے خلق بعثت مبداء اور معاد کے مسائل میں جہمیہ اور قدریہ کے اصول کی پیروی کی ہے۔ یہ دونوں طریقے فاسد ہیں کیونکہ بنا فاسد ہے۔

۴۔ ان تمام اقوال کے مقابلہ میں امام ابن تیمیہ اور جمہور کہتے ہیں کہ اجسام ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ مخلوقات کو (جو حادث ہیں) تبدیل کرتا رہتا ہے اور ایک جسم دوسرے جسم کی صورت اختیار کرتا رہتا ہے۔ اسی لئے فقہاء نے بھی کسی چیز میں تبدیلی سے متعلق فقہی احکام بیان کئے ہیں۔ جیسے خنزیر نمک بن جائے تو پاک ہو جاتا ہے۔ (۸۱)

---

(۸۰) مجموع '۱۷/۲۴۳ :تفسیر سورۃ الاخلاص' ۲۴

(۸۱) مجموع '۲۴۸-۲۴۹

اللہ تعالیٰ ماں کے رحم میں خون بستہ کو لوتھڑے کی صورت میں تبدیل کرتا ہے۔ درخت سے رطوبتیں خارج کر کے ہوا پانی وغیرہ مواد کو ملا کر اپنی مشیت وقدرت سے میوہ پیدا کرتا ہے۔ بیج کے ایک دانے کو چیر کر اس سے مواد نکالتا ہے۔ جن سے خوشہ اور درخت وغیرہ پیدا کرتا ہے۔ جیسے آدم کو کیچڑ سے پیدا کیا۔ کیچڑ کی اصلیت کو گوشت واستخوان وغیرہ اجزاء کی صورت میں تبدیل کر دیا۔ لوتھڑے کی صورت بدل کر ہڈی اور اس کے علاوہ دیگر اجزائے بدن بنائے جاتے ہیں اسی طرح چقماق کے بعض اجزاء آگ میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ ان اجزاء سے جو شجر اخضر سے نکلتے ہیں، ان سے اللہ تعالیٰ نے آگ بنائی ہے۔ یہ نہیں کہ شجر اخضر میں دراصل آگ موجود تھی۔ اسی طرح درخت میں دراصل کوئی میوہ موجود نہ تھا اور نہ عورت کے پیٹ میں فی الحقیقت کسی بچے کا وجود تھا بلکہ یہ وجود ایک اور وجود سے پیدا ہوا جو پہلی حالت سے تبدیل ہو کر اور بعض دیگر مواد سے مل کر ایک نئی چیز بن گیا۔ (۸۲)

یہ سب وجود کہنہ اور بوسیدہ ہو جائے گا اور صرف ریڑھ کی ہڈی کے آخری حصے میں رمق حیات باقی ہوگی۔ تو اس کو اسی طرح از سر نو پیدا کیا جائے گا۔ رسول اللہ ﷺ سے حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ "ابن آدم کا سارا وجود کہنہ ہو جائے گا۔ لیکن ریڑھ کی ہڈی کا آخری حصہ (عجب الذنب) زندہ رہے گا۔ ابن آدم اسی سے پیدا ہوا اور اسی سے اٹھایا جائے گا۔ (۸۳)

۵۔ امام ابن تیمیہ جوہر فرد (جو اس چیز کا نام ہے جو اس قدر باریک اور چھوٹی ہو کہ دائیں بائیں کی تمیز نہ ہو سکے) کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں، یہ سب جانتے ہیں کہ انسانوں میں سے اکثر عقلاء جوہر فرد کا تصور ہی نہیں کرتے اور جو لوگ تصور کرتے ہیں وہ اسے ثابت نہیں کر سکتے اور جو لوگ اسے ثابت کرتے ہیں ان کو دوراز کار تاویلات سے کام لینا پڑتا ہے۔ سو یہ ممتنع ہے کہ یہ لفظ لغت میں رائج ہوا ہو اور زبان زد عوام وخواص ہو اور لوگوں نے اس سے مراد یہ لی ہو یہ بات تواتر سے معلوم ہوتی ہے کہ صحابہ تابعین میں سے کسی نے اثبات جوہر فرد کا نام تک بھی نہیں لیا اور ان کے کسی قول وفعل سے اس کے ثبوت پر کوئی دلیل بھی مترشح نہیں ہوتی۔ صحابہ سے پہلے بھی اہل عرب میں سے کسی نے جوہر فرد کی تائید نہیں کی۔ جو اقوام فطرت پر قائم ہیں جنھوں نے پیغمبروں کا اتباع کیا ہے۔ وہ جوہر فرد کے قائل نہیں تھیں۔

پھر ان کے متعلق یہ دعویٰ کیسے کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے جسم کا لفظ صرف مرکب ومؤلف شے کے لئے استعمال کیا۔ کسی عرب سے کہو کہ سورج چاند آسمان پہاڑ ہوا حیوانات یا نباتات ایسے چھوٹے چھوٹے اجزاء سے مرکب ہیں جن میں ہر ایک جزلا یتجزیٰ ہے تو وہ شخص اس بات کا تصور ہی نہ کر سکے گا اور اگر بمشکل تصور کرے گا تو اسے اس کی فطرت جھٹلائے گی اور وہ یہ کہے گا کہ کیونکر ممکن ہے کہ کسی چیز کے دائیں بائیں میں امتیاز نہ کر سکے۔

مسلمانوں اور دیگر جماعتوں میں سے اکثر عقلاء جوہر فرد کے منکر ہیں فقہاء تو قطعی طور پر اس سے انکار کرتے ہیں۔ اہل حدیث اور ارباب تصوف کا بھی یہی حال ہے۔ اسی وجہ سے فقہاء کے نزدیک یہ بات متفق علیہ ہے کہ بعض اجسام دوسرے اجسام میں مستحیل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً گندگی راکھ بن جاتی ہے۔ اور خنزیر نمک کی کان میں نمک۔

---

(۸۲) مجموع ۲۴۸

(۸۳) البغدادی، ابو البرکات، حبۃ اللہ بن علی بن ملکا، المعتبر فی الحکمۃ، ماخوذ من دعوت و عزیمت، ناشر سلیمان ندوی، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۰ھ، الرازی، قطب الدین، المباحث المشرقیہ، ۲۴۴، دائرۃ المعارف النظامیۃ، حیدر آباد دکن، ۱۳۴۳ھ، الرد علی منطق الیونان ۲۶، نصیحۃ اہل الایمان، یعنی صون المنطق، ۲۰۶، مجموع ۹:۸۲

پھر فقہاء نے اس امر پر بحث کی ہے کہ آیا یہ استحالہ ظاہر ہوتا ہے یا نہیں۔ جو لوگ جوہر فرد کے قائل ہیں ان کے نزدیک ذاتی حالتیں نہیں بدلتیں۔ بلکہ یہ جواہر دوسری صورت میں بعینہ وہی رہتے ہیں جو پہلی صورت میں ہوتے ہیں۔ صرف ترکیب بدل جاتی ہے۔ اسی لئے فقہاء متاخرین میں سے بعض متکلمین سے ترکیب کا خیال اخذ کر کے پانی وغیرہ کی ترکیب میں بحث کی ہے۔

اسی طرح قائلین فرد کا قول ہے کہ ہم نے کبھی اس حقیقت کا مشاہدہ نہیں کیا کہ اللہ تعالیٰ نے ان وجودوں کو حادث پیدا کیا جو خود بخود قائم ہیں، بلکہ اس کی ساری مخلوق حیوانات، نباتات، معدنیات میوہ جات وغیرہ سب جواہر کی جمع وتفریق اور ان کی صفات کے ایک حالت سے دوسری حالت میں تغیر وتبدل کا کرشمہ ہے۔ یہ نہیں کہ وہ جواہر یا ان اقسام میں سے جو قائم بنفسہ ہیں۔ کسی کو نئے سرے سے پیدا کرتا ہے۔ اس قول سے اکثر ارباب دانش صاف انکار کرتے ہیں۔ اسے حس، عقل، اور شرع کے خلاف بتاتے ہیں۔

جب صحابہؓ کا زمانہ گزر چکا تھا اور اکثر تابعین عالم جاودانی کو سدھارے، اسلام اس بات سے قطعاً نا آشنا ہے۔ کہ کسی نے اس لفظ یا اس کے معنی پر کلام کیا ہو۔ البتہ خاندان بنو امیہ کے آخری دور میں جب جہم بن صفوان اور جعد بن درھم پیدا ہوئے اور معتزلہ نے سر اٹھایا تو اس طرح کی باتیں سنی جانے لگیں۔ اکثر عقلاء اس بات کے خلاف ہیں۔ کہ جسم مولف ومرکب ہے اور جواہر منفردہ اس کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ سلف صالحین میں سے کسی کے متعلق منقول نہیں ہے کہ اس نے اس عقیدے سے اتفاق کیا ہو۔ قائلین ترکیب کو شریعت کی ذرہ بھر تائید حاصل نہیں اس طرح لوگ خدا کو متحیز نہیں مانتے جس میں جسم جو ہر فرد شامل ہیں نیز لفظ جوہر سے کبھی متحیز مراد لیا جاتا ہے۔ کبھی جوہر فرد بعض فلاسفہ کا یہ دعویٰ ہے کہ ایسے جواہر موجود ہیں۔ جو خود قائم اور غیر متحیز ہیں۔ جس کی تائید شہرستانی، رازی، آمدی وغیرہ نے کی ہے۔

امام ابن تیمیہ کی اس ساری بحث میں ذرہ یا جوہر فرد کے بارے میں مسلمان حکماء کے خیالات وافکار کا نچوڑ درج ہے۔ اگرچہ یہ بحث خالص طبیعاتی نوعیت کی حامل ہے لیکن اس کا پہلو علم الکلام سے متعلق ہے۔ اور یہی پہلو ایسا ہے جس نے متکلمین اسلام کو اس مسئلہ سے متعلق غور وخوض پر مجبور کیا اور اس لئے میں نے اس بحث کو اختیار کیا۔

اس سے یہ بھی بخوبی معلوم ہو جاتا ہے کہ مسلمان متکلمین جوہر فرد کے مفہوم سے پوری طرح آشنا تھے اور اس کے بارہ میں انہوں نے تفصیلی بحثیں سپرد قلم کی ہیں۔ نیز عجیب وغریب نکتہ سنجیوں سے کام لیا ہے۔

اہل سنت کی اکثریت چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت کے دائروں کو وسیع تر اور اطلاق کی حد تک جامع تر مانتے ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک جسم کو بہرحال محدود ہونا چاہیے اور ایسے ذرات پر مشتمل ہونا چاہئے جو گنے چنے اور تقسیم وتجزیہ کے غیر مختتم عمل کے متحمل نہ ہوں۔ اس کے برعکس فلاسفۂ اسلام نے جزء لاتیجزیٰ کا انکار کیا ہے ان کی نظر صفات پر نہیں قوت واہمہ پر ہے۔ جو ہر چیز کو تحلیل وتجزیہ کا ہدف قرار دیتی ہے۔ اور تقسیم کے عمل کو غیر مختتم عرصہ تک جاری رکھنے پر مصر ہے اور یہ محض مغالطہ ہے۔

سائنس اور ٹیکنالوجی کے موجودہ ارتقاء نے جمہور اہلسنت کے نظریہ کی تائید کی ہے اور ثابت کر دیا ہے کہ تقسیم وتجزیہ کا یہ عمل مسلسل اور غیر مختتم نہیں بلکہ ایک مقام ایسا آتا ہے جہاں ذرہ اپنی جسامت کو کھو کر طاقت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

اشاعرہ نے اجزاء لاتیجزیٰ کے غیر متناہی ہونے کے ابطال پر ایک اعتراض کیا ہے کہ اگر ہر شے کے اجزاء غیر محدود ہیں۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ چیونٹی اور ہاتھی کے ڈیل ڈول اور ضخامت میں کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ اس لئے دونوں کے اجزاء غیر متناہی اور غیر محدود ہیں۔ باقلانی نے بھی اس کی تائید کی ہے اور شہرستانی نے جوہر فرد کے اثبات میں یہ دلیل بھی دی ہے کہ اگر جسم اپنے ابعاد کے

لحاظ سے محدود ہے اور طول وعمق کے لحاظ سے متناہی ہے تو اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ان اجسام کا تارو پود جن اجزاء سے بنا ہے۔ وہ بھی محدود ہیں ورنہ یہ لازم آئے گا کہ غیر محدود اجزاء سے محدود جسم وجود میں آئے اور اگر اس استحالہ کو تسلیم کرلیا جائے تو اس پر دوسرا استحالہ یہ آئے گا کہ چھوٹے اور بڑے جسم میں فرق وامتیاز کے تمام حدود ہی یکسر ختم ہو جائیں گے۔

اگر جوہر کا اطلاق جسم پر کیا جائے تو اس معنی میں اللہ تعالیٰ پر جسم وجوہر کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ ہاں اگر بمعنی قائم بالذات لیا جائے تو پھر اللہ تعالیٰ پر یہ لفظ بولا جاسکتا ہے۔ جوہر کا اطلاق جسم پر کیا جائے جیسا کہ ابوالہذیل کا ابوالحسن صالحی کے برعکس مذہب ہے تو اللہ تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق اس لئے کیا جاسکتا ہے کہ جسم مرکب ہوتا ہے اور اس کو جہات ستہ کی ضرورت ہے، دوسرا یہ کہ یہ متضاد کیفیتوں کو قبول کرسکتا ہے۔ جبکہ صالحی کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں اللہ تعالیٰ چاہے بھی جسم وجوہر کو اعراض سے خالی نہیں کرسکتا۔ (معاذ اللہ) اس لحاظ سے تمام کائنات ایک ہی جوہر ہے فرق صرف اعراض سے کیا جاتا ہے۔ اگر ہم تحقیقی طریق سے اس بحث کا تجزیہ کریں تو ضمنی طور پر درج ذیل نکات سامنے آتے ہیں۔ چنانچہ مقالات الاسلامئین میں تمام ابحاث کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ (۸۴)

اب اس میں اختلاف ہے کہ جسم اجزاء لایتجزیٰ سے مرکب ہے یا نہیں بفرض ترکیب پھر اختلاف ہے کہ اجزاء لایتجزیٰ متناہیہ یا غیر متناہیہ بالفعل سے مرکب ہے یا وہمیہ سے۔ جمہور متکلمین کا مذہب ہے کہ ترکیب بالفعل ہے اور اجزاء متناہیہ سے اور یہ اجزاء ایسے لایتجزیٰ ہیں:

"لا یقبل القسمة لا کسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا" (۸۵)

(۲) جسم مرکب ہے اجزاء غیر متناہیہ بالفعل سے اور یہ معتزلی کا مذہب ہے اور بہت سے متقدمین فلاسفہ کا مذہب ہے۔

(۳) جسم مرکب نہیں بلکہ بسیط ہے البتہ تقسیم لاالی نہایہ کے قابل ہے۔ جمہور فلاسفہ کا مذہب یہی ہے۔

(۴) جسم بسیط تو ہے البتہ "قابل لانقسامات الی نہایۃ" اور یہ قول صرف الشہرستانی کا ہے۔ جو ان کی کتاب "المناہج والبینات" میں درج ہے۔

جمہور متکلمین مسلمین کا مذہب یہ ہے کہ اجسام ایسے اجزاء صغیرہ کی طرف منقسم وحل ہوتے ہیں جن کے لئے کسی جزء کا ہونا قطعاً ناممکن ہے۔ یہ اجزاء وہ جواہر ہیں جن کے اجسام نہیں ہیں۔

نظام اور متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ ایسا کوئی جزء نہیں خواہ وہ کتنا ہی باریک ہو جس میں ہمیشہ بغیر کسی انتہاء کے تجزیہ وتقسیم کا احتمال نہ ہو۔ عالم میں کوئی ایسا جزء نہیں جس کا تجزیہ نہ ہو سکے وہ جزء جو کسی جسم کی تقسیم سے پیدا ہوا ہے۔ وہ جسم ہی ہے خواہ وہ کتنا ہی باریک ہو۔ دونوں اپنے اپنے دلائل رکھتے ہیں۔ اجزاء لایتجزیٰ کے قائل کہتے ہیں کہ جب چلنے والے نے مسافت قطع کرلی جس میں وہ چل رہا تھا تو آیا اس نے متناہی کو قطع کیا یا غیر متناہی کو اگر غیر متناہی کو قطع کیا تو یہ محال ہے اور اگر متناہی کو قطع تو یہی ہم کہتے ہیں۔

---

(۸۴) ابو زہرہ، حیات ابن تیمیة ۲۲۳-۲۴۰، دار الفکر العربی، ۱۹۵۲ء

(۸۵) الاشعری، امام، ابو الحسن، مقالات الاسلامیین واختلاف المسلمین، ۸۹-۹۰، تحقیق محمد محی الدین، مطبعة النهضة مصریه، ۱۹۷۹ء، ندوی، محمد حنیف، (مترجم) مسلمانوں کے عقائد و افکار، ۸۵، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۶۸ء، الرازی، امام، المطالب العالیه من العلم الالهی، ۱۹/۶، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ھ

مگر اس سے قدرت باری تعالیٰ کا انکار لازم آتا ہے اور ہم نے باریک سے باریک جزء کی تقسیم سے اللہ تعالیٰ کی قدرت کی حد ونہایت کی نفی کی ہے اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کو ثابت کرتے ہیں۔

دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ اگر ایک حکم کو دوسرے سے متصل کیا جائے تو لازماً اتصال کے لئے ایک جسم کی انتہاء ماننی پڑے گی۔ اس کے جواب میں محققین کہتے ہیں کہ اتصال تو کسی آخری جزء سے ہوگا۔ لیکن اس جزء میں تقسیم کا احتمال ہے اگر تجزیہ کیا جائے تو ہوسکتا ہے۔ (۸۶)

اس بات کو اس طریقے سے بھی وہ کہتے ہیں کہ اللہ ترکیب کے دور کرنے پر قادر ہے یا نہیں اللہ عاجز تو نہیں لہٰذا اس پر قادر ہے تو جزء لا یتجزیٰ کے تسلیم کرنے سے کوئی حرج نہیں ہوتا۔ منکرین جزء لا یتجزیٰ اس کا جواب دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے لیکن ضروری نہیں کہ معرض وجود میں آئے لہٰذا کوئی ایسا جزء معرض وجود میں نہیں آیا جس کے تجزیے پر اللہ قادر نہ ہو۔

اگر جزء لا یتجزیٰ کو نہ مانا جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ رائی کا دانہ اور پہاڑ برابر ہوں۔ جمہور کہتے ہیں کہ برابر ایں معنی ہوں گے کہ وہ بھی متحمل تجزیہ ہے اور یہ بھی، فرق صرف یہ ہے کہ اجزاء ناپ اور تول میں مراد نہیں ہوں گے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اضافہ کرنے پر قادر ہے۔

پھر یہ بات کہ ہر چیز کا کل ہے اور جس کا کل ہوگا وہ متناہی ہوگا اور آگے تقسیم نہیں ہو سکے گا۔ جمہور کہتے ہیں کہ یہاں ہے ہی نہیں کہ یہ محال لازم آئے۔ اس طرح بہت طریقوں سے جزء قابل تجزیہ کو ثابت کیا جاتا ہے اور جزء لا یتجزیٰ کو باطل قرار دیا جاتا ہے۔ جس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے۔ کہ ہر جزئی بغیر کسی حدود وانتہا کے تقسیم ہوسکتی ہے۔ اور جزء لا یتجزیٰ کا اس عالم میں ہرگز وجود نہیں ہے۔ اور نہ اس کا وجود ممکن ہے۔ بلکہ وہ محال اور ممتنع ہے امام ابن تیمیہ اور جمہور متکلمین اس کے قائل ہیں۔

جوہر سیال

شیخ الاسلام امام بن تیمیہ نے جوہر کی ایک اور قسم جوہر سیال بیان کی ہے۔ میرے علم کے مطابق شیخ الاسلام نے یہ خیال امام رازی کی کتب کے مطالعہ سے اخذ کیا ہے۔ امام رازی نے مختلف جگہوں میں بیان کیا ہے۔

چنانچہ امام رازی کا قول "المطالب العالیه من العلم الالٰهی" میں ہے۔

"فثبت ان هذا الشئی الذی هو المعروض بالذات لهذه القبليات والبعديات موجود سيال مقتضى لذاته هو شئی مغاير للحركة ولا يعنی بالزمان الا ذالک فلا مكان الا الجسم او ما يقوم به فلا زمان الا مقدار الحركة ولا مادة مجردة عن الصور" (۸۷)

اب مادہ خواہ مجرد عن الصور ہو یا مقترن بالصور ہو جسم کے سوا جس کے ساتھ اعراض قائم ہوتے ہیں۔ اور صورتوں کے سوا جو اعراض اور قائم بالجسم ہوتی ہیں اور کوئی چیز نہیں لہٰذا اول مذکور سب ذہنی وجود رکھتی ہیں نہ کہ خارجی۔

---

(۸۶) تفسیر سورۃ اخلاص، اردو، ۱۳۲، ۱۳٤

(۸۷) الرازی، المطالب العالیۃ، ۲۹/٦، مجموع ۹۱/۲، ۹۵۰٤ ٤

جو جزء حرکت سے مقدم ہو اس کا تصور حرکت سے پہلے اور بعد میں کیا جا سکتا ہے۔لیکن زمانہ سے جو جزء مقدم ہوگا اس کا تصور متاخر نہیں کیا جا سکتا۔لہٰذا جس میں قبل اور بعد عارض ہو وہ موجود سیال ہے اور حرکت کے مقادیر ہیں۔اور اسی کا نام زمان ہے۔ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں۔فثبت انہ امر سیال اور فرماتے ہیں۔

وجود موجود سیال:

"لیس ھو الحرکتہ الفلکیۃ ولا صفاتھا وذالک ھو الزمان "اور"فانا نجد فی صریح العقل وجود شئی یمر کالماء السیال"

اور متاخرین کا قول نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"الزمان شیی سیال متجدد الوجود"اور امام رازی اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ومایکون کذالک فانہ یمتنع ان یکون جوھر اقائما بذاتہ مستقلاً بنفسہ"

اس بارے میں امام رازی نے حدیث کے مختلف الفاظ نقل فرمائے ہیں:

"لاتسبوا الدھر فان اللّٰہ ھو الدھر فی بعض الکلمات العالیہ یاھو یامن لاھو الاھو یامن لایدری احد کیف ھو الاھو یامن لا الٰہ الاھو"یا ازل یاابد یادھر یاسرمد یادھر یادیھار یادیھور یامن ھو الذی لایموت "

اور فرماتے ہیں:

"ونقل الدوام والاستمرار لا یمکن الاعتدالیات مدۃ مستمرۃ لانہ لامعنی لذات المدۃ الاذالک الدوام السیال المتحرک.ان جوھر المدۃ والزمان شئی سیال فی نفسہ متغیر فی ذاتہ"الوجہ الرابع فی التمثیل شبھوہ بالماء السیال الذی یتوالی جزأ فجزئا"(۸۸)

ان عبارات کے پیش نظر امام ابن تیمیہ بھی فرماتے ہیں کہ آیا دھر جوہر سیال ہے یا نہیں۔

"ھذا مماتنازع فیہ الناس"(۸۹)

تشبیہ۔تجسیم۔تنزیہ

ذات الٰہی کے بارے میں مسلمہ عقائد کے مخالف فرقوں میں دو ایسے نظریے ہیں جو صحیح العقیدہ مسلمانوں کے نزدیک کبیرہ گناہوں میں شمار ہوتے ہیں یعنی تمثیل اور تجسیم جس سے مراد ہے خدا کو انسان جیسا سمجھنا اس کے مقابل تعطیل ہے۔جس سے مراد ہے

---

(۸۸)　شیرازی، صدر الدین، اسفار اربعہ، اردو ترجمہ، مناظر احسن گیلانی، ۶۰۵/۱، جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد دکن، ۱۹۴۱ء؛ مجموع، ۴۹۱/۲

(۸۹)　ایضاً، ۴۹۴

خدا کی صفات کی قطعاً نفی کرنا ان دونوں تصورات کے بارے میں تند اور شدید نزاع رہی ہے۔اس سے قرآن کریم کے بارے اہل اسلام کا عقیدہ متاثر ہوا ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام میں ذات الٰہی کا مسئلہ دین کا اساسی مسئلہ ہے۔تمام کلامی فرقوں نے اپنے خیال کے مطابق قرآن مجید کی آیات سے استنباط کیا ہے۔جو ایک طرف تو خدا کی بے مثل وحدانیت (تنزیہ) پر زور دیتا ہے۔اور دوسری طرف تجسیمی اصطلاحوں کے ذریعے (تشبیہ وتجسیم) اس کی صفات بیان کرتے ہوئے بے تکلف اس کے چہرے آنکھ، ہاتھ، وغیرہ کا اور اس کے کلام کرنے اور بیٹھنے (استویٰ) کا ذکر کرتا ہے۔

اس طرح کے کلمات کے بعض لفظی معنی پر بدوں تدبیر زور دیتے ہیں اور بعض ان کی تاویل تمثیل اور مجاز کے پرائے میں کرتے ہیں۔لفظ تشبیہ کا استعمال بہت پہلے شروع ہو چکا تھا۔

امام ابن تیمیہ کے دور میں فلسفہ عقل اسلامی پر پوری طرح چھا گیا تھا۔امام نے یہ کارنامہ انجام دیا کہ عقلی معارض کو رد کر دیا۔اور نصوص انبیاء کی عقلی اعتبار سے تقدیم ثابت کی کہ رسول کی بات مفید ثابت نہیں ہو سکتی تھی۔جب تک کہ عقلی معارض کو راستہ سے نہ ہٹایا جائے۔امام کا یہی طے شدہ راستہ تھا۔

یہی ان کا طریق کار تھا۔انہوں نے فلسفہ حاصل ہی اس لئے کیا تھا کہ تحقیق کے ذریعہ اس کی محققانہ انداز میں تردید کریں۔ آپ نے فلسفہ وکلام کے ہر نکتہ پر عبور حاصل کیا لیکن فلسفہ کا اثر کسی طرح بھی قبول نہیں کیا۔اسی وجہ سے فلاسفہ کے خوشہ چینوں بالخصوص امام غزالیؒ پر آپ بھرپور تنقید کرتے ہیں۔

امام صاحب شریعت اسلامیہ کا ماخذ ومصدر ذات رسالت مآب کو ٹھہراتے ہیں۔اس پر کسی استدلال عقلی، منطق ارسطو وغیرہ کو ترجیح نہیں دیتے۔(۹۰)

علامہ کی تحقیق کے مطابق فہم عقائد کے سلسلہ میں چار مناہج ہیں۔

(۱) فلاسفہ

(۲) (متکلمین (معتزلہ)

جو قرآنی آیات پر عقلی مقدمات کو ترجیح دیتے ہیں۔

(۳) کچھ ایسے لوگ ہیں جو قرآن وحدیث میں غور کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے یہ لوگ قرآنی طریق استدلال کی طرف توجہ نہیں دیتے۔

(۴) ایسے لوگ جو اگرچہ قرآن وحدیث کو دل سے تسلیم کرتے ہیں لیکن شرعی دلائل کو مجمل سمجھ کر علم کلام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور متکلمین کے دلائل سے کام لیتے ہیں۔جس کے نتیجہ میں ان پر علم کلام کا رنگ غالب ہے۔(غالباً اشاعرہ ماتریدیہ)

ان تمام سے ہٹ کر امام صاحب کا ایک اپنا انداز ہے کہ وہ استدلال کیلئے قرآن وحدیث کو کافی سمجھتے ہیں۔ وحدانیت، صفات الٰہیہ یوم قیامت، معاد وغیرہ کا اثبات ان دلائل سے بخوبی ہو جاتا ہے اور قطعی طور پر جیسا کہ بعض اشاعرہ اور

---

(۹۰) مجموع، ۱۹۵/۲

ماتریدیہ کے بارے خیال کیا جاتا ہے کہ وہ سب فلسفیوں سے ہم آہنگ ہیں جن کے ہاں دلیل و برہان وہی ہے جو منطق کے طریقہ سے ثابت ہو۔ حالانکہ منطق کا دخل دوسری صدی ہجری میں ہوا۔

آپ ﷺ نے صفات الٰہیہ میں کوئی ایسی تاویل بیان نہیں فرمائی جو قواعد فلسفیہ کے مطابق ہو۔ آپ کے بعد صحابہ و تابعین کا مسلک یہی رہا۔ فقہاء بھی قرآنی تعلیم ہی پر انحصار کرتے تھے۔ البتہ عقلیت کی دین میں ملاوٹ ارسطو کی طرف سے ہوئی۔ لہٰذا یہ ایک نئی چیز ہے۔

حقائق اسلامیہ کے لئے اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ منطق کے میدان میں امام ابن تیمیہ کی سب سے بڑی خدمت ہی یہ ہے۔ اس طرح فلاسفہ کے خیالات اور دین میں تمیز کا مسئلہ ان میں اہم مسئلہ ہے کیونکہ فلسفہ سے مسائل سلجھتے نہیں الجھتے ہیں جبکہ دین سے ہدایت کا راستہ بالکل صاف اور واضح ہو جاتا ہے۔

امام ابن تیمیہ نے اس سلسلہ میں بعض اہم ترین مسائل کلامیہ پر بحث کی ہے۔ ان میں سے مسئلہ توحید ہے کہ بالخصوص صفات باری تعالیٰ کے حوالہ سے آیات متشابہات اور ان کی تاویل' خلق قرآن' وحدانیت فی الخلق والتکوین' افعال الٰہی کی تعلیل وتوجیہہ' وحدانیت' عبادت' تصوف' مسئلہ ایمان اور اس کے علاوہ اور بھی مسائل ہیں جو آئندہ ابواب میں ان شاء اللہ بیان کئے جائیں گے۔

کتاب وسنت میں ان مسائل پر مختلف عقلی دلیلوں سے بحث کی گئی ہے جو فلاسفہ و متکلمین کے بیان کئے ہوئے دلائل سے زیادہ واضح اور موثر ہیں۔ ان سے یقینی علم حاصل ہوتا ہے

حقائق الٰہیات سے متعلق یہ غلط بحث اس لئے پیدا ہوا کہ مسلمان فلاسفہ و متکلمین نے آنکھ بند کر کے یونانی فلاسفہ کے آراء و نظریات اور ان کے اصول کی پیروی کی حالانکہ سب اس بات کو اچھی طرح جانتے ہیں کہ یہ ان یونانی فلاسفہ کے آراء و نظریات اور ان کے اصول کی پیروی ہے جن کے کانوں تک انبیاء کی آواز نہیں پہنچی تھی۔ یہ سب لوگ ستارہ پرست مشرک تھے۔ ان کے دل و دماغ نبوت و رسالت کی روشنی سے منور نہیں تھے۔ انہوں نے اپنے تصورات کے مطابق عقلی دلائل کا ایک بہت بڑا گھروندہ بنایا جس کی بنیادیں عقلی تک و دو کے تار و پود پر رکھی گئی تھیں۔ یونانیوں نے طب و ریاضیات و ہیئت و نجوم کے علوم کی بنا ذاتی مشاہدات پر رکھی مگر الٰہیات میں ان کی عقلیں کام نہیں دے سکیں۔ اس لئے وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

چنانچہ امام موصوف لکھتے ہیں:

> '' فلسفہ سے شغل رکھنے والے یہ کہتے ہیں کہ قرآن خطابی طریقوں اور اقناعی مقدمات کو استعمال کرتا ہے۔ جن سے جمہور کی تشفی ہوتی ہے مگر متکلمین جدلی طریقوں کو استعمال کرتے ہیں۔ ان دونوں کے برخلاف ان کا دعویٰ ہے کہ فلسفی ہی برہان یقینی کے استعمال کرنے والے ہیں۔ فلسفیوں کا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ بلکہ یہ لوگ متکلمین سے زیادہ الٰہیات میں یقینی برہان کے پیش کرنے سے عاجز ہیں۔ متکلمین الٰہیات اور کلیات میں ان سے زیادہ برہانی علم رکھتے ہیں۔ البتہ فلاسفہ کو طبیعات کے غور و خوض اور اس کی تفصیل میں امتیاز حاصل ہے بخلاف الٰہیات کے کہ وہ اس بارے میں سب سے زیادہ جاہل اور حق کے جاننے سے دور واقع ہوئے ہیں۔ الٰہیات میں ان کے معلم ارسطو کا کلام بہت کم ہے مگر جتنا بھی پایا جاتا

ہے۔ان میں غلطیاں بہت زیادہ ہیں۔''(۹۱)

ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

''الٰہیات کے بارے میں جب کوئی پڑھا لکھا آدمی معلم اول ارسطو کے کلام کو غور سے دیکھتا ہے اور اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ فلاسفہ یونان سے بڑھ کر رب العالمین کی معرفت سے کوئی نا آشنا اور بے بہرہ نہیں ہے۔دریائے حیرت میں غوطہ کھانے لگتا ہے۔جب وہ کچھ لوگوں کو یونان کی الٰہیات کا پیغمبروں کی تعلیمات سے مقابلہ کرتے ہوئے دیکھتا ہے۔اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ کوئی لوہاروں کا فرشتوں سے اور گاؤں کے زمینداروں کا سلاطین عالم سے مقابلہ کرنے لگے۔ان دونوں کے درمیان مشابہت دینے میں کچھ علم اور عدل کا شائبہ پایا جاتا ہے۔لیکن جو لوگ فلاسفہ کا انبیاء سے مقابلہ کرتے ہیں وہ تو سخت ظلم اور جہل سے کام لیتے ہیں اس لئے کہ گاؤں کا زمیندار بہرحال اس کا آقا اور منتظم ہے اور اس صفت میں اس کو بادشاہ کے ساتھ ایک طرح کی مشابہت ہے اور اس کے بعض اوصاف میں اس کی شرکت ہوتی ہے۔اس کے برخلاف انبیاء کے ساتھ فلاسفہ کی کوئی مشابہت نہیں ہے۔انبیاء جو کچھ لے کر آتے ہیں۔اس کی فلاسفہ کو مطلق خبر نہیں ہوتی۔بلکہ وہ اس کے قریب تک بھی نہیں پہنچ سکتے۔حقیقت تو یہ ہے کہ کافر یہودی اور نصرانی ان فلاسفہ سے زیادہ امور الٰہیہ کی خبر رکھتے ہیں۔اس سے ہماری مراد وحی کا علم نہیں ہے کیونکہ وہ صرف انبیاء کے لئے مخصوص ہے۔کوئی دوسرا اس کو حاصل نہیں کرسکتا۔وحی کا یہ علم تو ہماری بحث کے دائرے سے بالکل خارج ہے بلکہ یہاں ہماری مراد ان علوم عقلیہ سے ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی معرفت،نبوت ورسالت معاد اوران اعمال حسنہ سے متعلق ہے۔جن سے آخرت میں سعادت حاصل ہوتی ہے۔ان میں سے اکثر کو انبیاء علیہم السلام نے مختلف براہین عقلیہ کے ساتھ بیان کیا ہے۔جہاں تک ان فلاسفہ کی رسائی نہیں ہوسکی ہے۔ان کے علوم میں ان الٰہی ودینی وشرعی عقلیات کا پتہ بھی نہیں ہے۔اب رہے وہ علوم ومعارف اور حقائق غیبیہ جو انبیاء کیلئے مخصوص ہیں،ان کے ذکر کا یہاں کوئی موقع نہیں ہے۔یہ فلسفہ اور علوم نبویہ کی بحث ہی میں نہیں آتے''۔(۹۲)

نیز یہ کہ

انبیاء علیہم السلام جس غیب کی خبر دیتے ہیں اس سے اوران کلیات عقلیہ سے جو تمام موجودات پر حاوی اور شامل ہیں اور موجودات کی صحیح تقسیم کرتی ہیں۔ان سے فلاسفہ بالکل ناآشنا ہیں۔ان پر ایک ایسے شخص کو قدرت ہوسکتی ہے جو موجودات کی

---

(۹۱) مجموع،۱۴۵/۲ (۹۲) ایضاً،۳۰۸

تمام انواع کا احاطہ کر سکے۔ یہ فلاسفہ صرف حساب اور اس کے بعض لوازم سے واقف ہیں اور یہ بہت کم موجودات کی واقفیت ہے۔ اس لئے کہ وہ موجودات جن کا انسانوں نے مشاہدہ نہیں کیا۔ ان موجودات کی بہ نسبت جن کا انہوں نے مشاہدہ کیا ہے، بہت زیادہ ہیں یہی وجہ ہے کہ جب وہ لوگ جن کا علم فلاسفہ کی معلومات پر مشتمل اور محدود ہے انبیاء وملائکہ عرش وکرسی اور جنت و دوزخ وغیرہ کا ذکر سنتے ہیں تو حیران ہو جاتے ہیں اور یہ کہنے لگتے ہیں کہ موجود وہی ہے جس کا علم انہیں حاصل ہوا ہے اور جو ان کی معلومات کے دائرے سے باہر ہو وہ موجود نہیں ہے۔ اس طرح وہ اپنی محدود معلومات کے مطابق انبیاء علیہم السلام کے کلام کی تاویل کرنے لگتے ہیں۔ ان کی یہ دلیل سرے سے کوئی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ ان کو ان موجودات کے نہ ہونے کا کوئی مثبت علم حاصل نہیں ہے۔ اس لئے کہ کسی چیز کے وجود کا علم نہ ہونا ایک الگ بات ہے۔

یہ ضروری نہیں ہے کہ جو ہمیں معلوم نہ ہو وہ لازمی طور پر معدوم بھی ہو اور غیبی حقائق سے ان کا انکار ایسا ہی ہے جیسے کہ کوئی طبیب جنوں کے وجود کی اس بناء پر نفی کرے کہ فن طب میں جنوں کے وجود کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ فن طب میں جنوں کے وجود سے کوئی انکار بھی تو نہیں ہے۔ اگر کسی کو کسی فن میں کچھ کمال حاصل ہو جاتا ہے اور وہ عوام کے مقابلہ میں کچھ امتیازی درجہ رکھتا ہے تو محض اپنی ناواقفیت کی وجہ سے ایسی چیزوں کا انکار کرنے لگ جاتا ہے جو اس کے فن کے دائرے سے بالکل خارج ہیں حقیقت تو یہ ہے کہ لوگوں نے چیزوں کے ماننے اور اقرار کرنے میں اتنی ٹھوکریں نہیں کھائی ہیں جتنی کہ انہوں نے چیزوں کے نہ ماننے اور نہ اقرار کرنے میں ٹھوکریں کھائی ہیں۔ ناواقفیت کی بناء پر چیزوں کی حقیقت اور ان کے وجود کے انکار کا رجحان ایک قدیم رجحان ہے۔ بہت زمانہ سے یہ چلا آ رہا ہے۔"

مسلمان فلاسفہ اور متکلمین پر سب سے زیادہ ارسطو ہی کی تصنیفات اور اس کے آراء ونظریات کا اثر رہا ہے۔ وہ اس کے فلسفہ کو تمام حکماء وفلسفہ یونان کا فلسفہ سمجھے ہوئے تھے۔

چنانچہ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں۔

"ولكن هذه الفلسفة التى يسلكها الفارابى وابن سينا وابن رشد والسهروردى المقتول ونحوه فلسفة المشائين وهى المنقولة عن ارسطو الذى يسمونه المعلم الاول"(۹۳)

اور لیکن یہ فلسفہ جس کی پیروی فارابی، ابن سینا، ابن رشد، سہروردی مقتول وغیرہ کر رہے ہیں۔ مشائین کا فلسفہ ہے اور وہی ہے جو ارسطو سے منقول ہے جس کو وہ معلم اول کا نام دیتے ہیں۔

امام موصوف کہتے ہیں:

ارسطو نے اپنے پیشرو فلاسفہ کی پیروی نہیں کی۔ اس سے پہلے کے فلاسفہ "حدوث عالم" کے قائل تھے اور یہ خیال کرتے تھے کہ اس عالم سے اوپر ایک دوسرا عالم ہے۔ چنانچہ وہ اس عالم علوی کی ایسی صفتیں بیان کرتے تھے جو جنت کے متعلق حدیث میں وارد ہوئی

---

(۹۳) کتاب الایمان، ص ۲٦٣

ہیں۔ فلاسفہ متقدمین حشر اجساد کے بھی قائل تھے جیسا کہ ستراط و تالیس (ایک قدیم یونانی فلسفی) وغیرہ اساطین کے کلام میں نظر آتا ہے۔'' (۹۴)

ارسطو کی حقائق دینیہ سے ناواقفیت کا سبب یہ تھا کہ اس کو اس سرزمین میں جانے کا کبھی اتفاق نہیں ہوا جہاں انبیاء علیہم السلام مبعوث ہوئے تھے۔

چنانچہ امام موصوف فرماتے ہیں۔

فلاسفہ کی تاریخ اور ان کا تذکرہ لکھنے والوں کا بیان ہے کہ فلاسفہ کے قدیم ماہر جیسے کہ فیثا غورث ستراط وافلاطون وغیرہ ملک شام (ارض انبیاء) کی طرف جا چکے تھے اور لقمان حکیم اور حضرت داؤد و سلیمان اور ان کے ساتھیوں سے ملاقات کا شرف بھی حاصل کیا اور ان سے استفادہ بھی مگر ارسطو کو اس کے پیشروؤں کی طرح کبھی اس سرزمین کی طرف جانے کا موقع نہیں ملا۔ جہاں انبیاء مبعوث کئے گئے تھے یا جہاں انبیاء کی تعلیمات کا کوئی حصہ پایا جاتا تھا۔ ارسطو کے وطن میں ستارہ پرستی رائج تھی۔ اس لئے اس نے محض قیاس آرائی کی تعلیم پائی اور ایک ایسا قانون بنایا جس کی پیروی اس کے بعد کے لوگ آنکھ بند کر کے کرتے رہے۔ امام ابن تیمیہ کو اعتراف ہے کہ اہل یونان نے طبیعات و ریاضیات میں نمایاں ترقی کی تھی۔ ان کے متعلق ان کو جو بھی علم تھا وہ مشاہدے پر مبنی تھا۔

چنانچہ علمائے یونان کی ذہانت کی داد دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"نعم لهم في الطبعيات كلام غالبة جيد وهو كلام كثير واسع ولهم عقول عرفوا بها ذالك وهم قد يقصدون الحق يظهر عليهم العناد" (۹۵)

ہاں طبیعات میں ان کے کلام کا اکثر حصہ اچھا ہے ان کا یہ کلام بہت زیادہ اور وسیع ہے۔ انہوں نے اپنی عقلوں کے زور سے اس کو جانا پہچانا۔ اس سے ان کا مقصد حق ہوتا ہے۔ ان پر عناد ظاہر نہیں ہے۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"لكن لهم معرفة جيدة بالامور الطبيعة وهذا بحر علمهم وله تفرغوا و ضيعوا زمالهم." (۹۶)

لیکن انہیں امور طبیعہ کی بہت اچھی معرفت ہے اور یہ ان کے علم کا سمندر ہے جس کے لئے انہوں نے اپنا وقت دیا اور اس کا پیشتر حصہ صرف کیا۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

"فهذه الامور وامثالها مما يتكلّم فيه اهل الحساب امر معقول مما يشعرك فيه ذوو العقول و مامن احد من الناس الا يعرف منه شيئا فانه ضروری فی العلم ضروری فی العمل ولهذا يمثلون به في قولهم الواحد نصف الاثنين ولاريب ان قضاياه كلية واجبة القبول لاتنتقض البتة" (۹۷)

(۹۴) کتاب الایمان، ص ۲۶۳ (۹۵) الموافقة، ۳/۱

(۹۶) الرد، ۲۸۳ (۹۷) مجموع الرسائل الکبریٰ، رسالہ معارج الوصول، ۱۹۰

پس یہ اور اس جیسی دوسری باتیں جن کے متعلق حساب والے گفتگو کرتے ہیں سمجھ میں آنے والی باتیں ہیں جن کی تائید عقل والے ضرور کریں گے کیونکہ لوگوں میں کوئی ایسا نہیں ہے جو اس میں سے کچھ نہ کچھ جانتا ہو۔ یہ علم اور عمل دونوں کے لئے ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مثال کے طور پر یہ کہتے ہیں کہ ایک دو کا آدھا ہے اس میں شک نہیں کہ اس کے تمام قضایا کلی ہیں اور ان کا قبول کرنا واجب ہے ان پر ہرگز کوئی نقض وارد نہیں ہوتا۔

مسلمانوں نے بلاشبہ ان علوم کو اور ترقی دی اور ان سے اپنی زندگی میں مفید کام لیا مگر ان کی توجہ فلسفہ الٰہیات کی طرف زیادہ مبذول ہوگئی تھی۔ جس کی وجہ سے ان یونانی فلاسفہ کے ساتھ مسلمان فلاسفہ کو بھی جہل مرکب میں مبتلا ہونا پڑا۔

یونانی فلاسفہ کے پاس انبیاء کی تعلیمات موجود نہیں تھیں۔ اس لئے انہوں نے اپنی عقل اور اپنے ذہن کے زور سے خدا کا ایک ایسا تصور قائم کیا جو کسی حیثیت سے بھی انبیاء کے پیش کئے ہوئے تصور کی برابری نہیں کرسکتا۔ اور یہ مانی ہوئی بات ہے کہ قرآن مجید نے اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کا جتنا بہترین تصور پیش کیا ہے اتنا کسی دوسری آسمانی کتاب نے نہیں پیش کیا۔ مسلمانوں کے پاس اس قرآنی تصور کامل کے موجود ہوتے ہوئے ان فلاسفہ کے پیش کئے ہوئے ناقص تصور کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ وہ اس تصور پر جرح کرکے قرآنی تصور کی فضیلت اور بزرگی کو پیش کرسکتے تھے۔ مگر انہوں نے یونانی فلاسفہ کے اصول کو اپنے اصول پر ترجیح دی۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ عام لوگ قرآنی تصور خدا کو ان فلاسفہ کے تصور خدا کا تجزیہ کیا جائے تو اس کا خلاصہ یہی نکلتا ہے کہ وہ واجب الوجود ہے۔ علت العلل ہے، بسیط اور واحد ہے۔ وجود مطلق کلی ہے، ایک ایسی ذات ہے جس سے کسی دوسرے کا صدور نہیں ہوسکتا اور وہ محل حوادث بھی نہیں ہوسکتا۔ وہ صفات سے بالکل عاری ہے خدا کے متعلق اس قسم کا تصور ایک ناقص تصور ہے۔ صفات سے عاری ہوکر کوئی ذات پائی نہیں جاسکتی۔

موصوف لکھتے ہیں۔

"فالواحد الذی یثبتونه هو وجود مجرد عن الصفات الثبوتیة عند بعضهم کابن سینا واتباعه او عن الثبوتیة والسلبیة عند بعضهم وهذه لا حقیقة له فی الخارج بل یمتنع تحققه فی الخارج وانما هو امر یقدر فی الاذهان کما تقدم ولهذا کان ماذکره ابن سینا فی هذا الباب مما نازعه فیه ابن رشد وغیره من الفلاسفه وقالوا ان هذا لیس هو قول ائمة الفلاسفة وانما ابن سینا وامثاله احدثوه ولهذا لم یعتمد علیه ابو البرکات صاحب "المعتبر" وهو من اقرب هؤلاء الی اتباع الحجة الصحیحة بحسب نظره والعدول عن تقلید سلفهم مع ان امرهم وحکمتهم ان العقلیات لاتقلید فیها" (۹۸)

پس یہ لوگ جس ایک ذات کو ثابت کرتے ہیں ابن سینا اور اس کے پیروؤں کے خیال کے مطابق ثبوتی صفات سے عاری

(۹۸) منهاج السنة، ۹٤/۱

ہے اور دوسرے بعض لوگوں کے نزدیک ثبوتی اور سلبی دونوں صفتوں سے عاری ہے ایسی ذات کی خارج میں کوئی حقیقت نہیں ہے بلکہ خارج میں اس کا وجود ناممکن ہے البتہ ذہنوں میں اس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ اس بارے میں ابن سینا نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس کی ابن رشد وغیرہ جیسے فلاسفہ نے مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ ائمہ فلاسفہ کا یہ قول نہیں تھا بلکہ ابن سینا اور اس جیسے لوگوں نے اس کو سب سے پہلے پیش کیا ہے اسی بناء پر کتاب المعتبر کے مصنف ابوالبرکات نے اس قول پر بھروسہ نہیں کیا۔ ان سب میں اپنی نظر کے مطابق صحیح دلیل کی پیروی کرنے میں اور سلف کی تقلید نہ کرنے میں ابوالبرکات زیادہ بہتر ہے حالانکہ فلاسفہ نے یہ فیصلہ دے دیا ہے کہ عقلیات میں تقلید نہیں ہے۔

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"فاذا تصور العاقل الوالهم حق التصور تبيّن له ان هذا الواحد الذى البتوه لايتصور وجوده الافى الاذهان لافى الاعيان"(۹۹)

جب کوئی عقلمند ان کے اقوال پر صحیح معنی میں غور کرے تو اس کو معلوم ہوگا کہ جس ایک ذات کو یہ فلاسفہ ثابت کرتے ہیں اس کا وجود صرف ذہنوں میں ہوگا حقیقت میں اس کا کوئی وجود نہیں ہوگا۔

بعض لوگ اللہ تعالیٰ کو ایک وجود مطلق سے تعبیر کرتے ہیں حالانکہ وجود مطلق کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا۔

چنانچہ ایک جگہ اس پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"الا الوجود المطلق بشرط الاطلاق او بشرط سلب الامور الثبوتية اولا بشرط مما يعلم بصريح العقل انتفاؤه فى الخارج ولما يوجد فى الذهن وهذا مما قرروه فى منطقهم اليونانى وبينوا ان المطلق بشرط الاطلاق كانسان مطلق بشرط الاطلاق وحيوان مطلق بشرط الاطلاق وجسم مطلق بشرط الاطلاق ووجود مطلق بشرط الاطلاق لايكون الافى الاذهان دون الاعيان"(۱۰۰)

اطلاق کی شرط کے ساتھ وجود مطلق یا ثبوتی امور کے سلب کی شرط یا بغیر شرط کے وجود مطلق عقل صریح کی رو سے خارج میں موجود نہیں ہوسکتا صرف ذہن میں اس کا وجود ہوسکتا ہے۔ یونانی منطق میں بھی یہ مقررہ اصول ہے کہ اطلاق کی شرط کے ساتھ مطلق جیسے اطلاق کی شرط کے ساتھ مطلق انسان یا اطلاق کی شرط کے ساتھ مطلق حیوان یا اطلاق کی شرط کے ساتھ مطلق جسم یا اطلاق کی شرط کے ساتھ مطلق وجود ذہنوں میں تو پایا جاتا ہے مگر حقیقت میں اس کا کوئی وجود نہیں ہوسکتا۔ برخلاف قرآن نے خدا کی ذات اور صفات کا ایک کامل ترین تصور پیش کیا ہے جو ان فلاسفہ کے پیش کئے ہوئے تصور سے بدرجہا بلند اور زوردار ہے۔

فلاسفہ یونان نے محض قیاس سے کام لے کر دس عقلیں اور نو افلاک ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ

---

(۹۹)　معارج الوصول، ۱۴۸

(۱۰۰)　الرد على المنطقيين، ۱۲٦

واجب الوجود نے عقل اول کو پیدا کیا جس نے عقل دوم اور فلک اول کو پیدا کیا۔ اسی طرح عقل دوم نے عقل سوم اور فلک دوم کو اور عقل سوم نے چہارم کو اور فلک سوم کو اور اسی طرح عقل نہم نے عقل دہم اور فلک نہم کو پیدا کیا۔ جب یہ تصور ترجمہ کے ذریعہ عربی میں منتقل ہوا تو مسلمان فلاسفہ نے کھینچ تان کر کتاب وسنت کو یونانی تصورات پر منطبق کرنے کی کوشش کی چونکہ قرآن مجید میں صرف سات آسمانوں کا ذکر ہے اس لئے عرش اور کرسی کو ملا کر نو آسمان یا افلاک بنالئے حالانکہ قرآن مجید میں عرش اور کرسی کا ایک بالکل ہی علیحدہ تصور اور مفہوم ہے۔ یہ دونوں آسمان نہیں ہیں اور نہ ہی افلاک مانے جاسکتے ہیں۔ بعض نے تو اس تصور کی تائید میں ایک حدیث بنائی کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

"اول ماخلق اللّٰه العقل فقال له اقبل فاقبل فقال له ادبر فادبر فقال وعزتی ماخلقت خلقا اکرم علی منک فبک اخذ وبک اعطی وبک الثواب وبک العقاب" (۱۰۱)

اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے عقل کو پیدا کیا پھر اس سے کہا آگے آ تو وہ آگے آگئی پھر کہا پیچھے جا تو وہ پیچھے چلی گئی۔ اللہ نے فرمایا میری عزت کی قسم میں نے تجھ سے بڑھ کر اپنے لئے عزیز ترین مخلوق نہیں پیدا کی۔ پس تیرے ہی ذریعے میں لوں گا اور تیرے ہی ذریعے میں دوں گا اور تجھی سے ثواب ہوگا اور تجھی سے عقاب ہوگا۔

امام موصوف نے مختلف کتابوں میں اس حدیث پر بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ موضوع ہے تمام محدثین نے بالاتفاق اس کو موضوع قرار دیا ہے۔ انہوں نے یہاں تک لکھا ہے کہ یہ حدیث تیسری صدی ہجری میں گھڑی گئی ہے اور سب سے پہلے داؤد ابن المحبر تیسری صدی میں کتاب العقل لکھی جس میں اس قسم کی موضوع روایتوں کو نقل کیا۔

امام ابن تیمیہ کے علوم عقلیہ حاصل کرنے کا مقصد صحیح مذہب کی تلاش نہیں تھا بلکہ مختلف مذاہب کے مطالعہ کا مقصد یہ تھا کہ کون سا مذہب الٹکل پچو سے دور ہے۔ اس کے لئے فلاسفہ اور متکلمین کا الٰہیات کے بارے موقف درست نہیں۔ کیونکہ یہ فلاسفہ یونان کا نہ فن تھا اور نہ غور وفکر کا اصل میدان متقدمین میں فلاسفہ جیسے ارسطو وغیرہ الٰہیات سے بالکل ناواقف ہیں اس کے بدلے ان کا کلام غلطیوں سے پُر ہے نہ انہوں نے نور نبوت سے روشنی حاصل کی نہ شریعت سے امام ابن تیمیہ تو ارسطو کی باتوں کو اس طرح تشبیہ دیتے ہیں

"کلحم جمل غث علی راس جبل وعر والله لاسهل فیر تقی ولاسمین فینقلی" (۱۰۲)

کہ یہ کمزور اونٹ کا گوشت دشوار گذار پہاڑ کی چوٹی پر جس پر نہ تو چڑھنا آسان اور نہ موٹا ہے کہ اس کو لایا جائے۔ مسلمان فلاسفہ فارابی ابن سینا وغیرہ انہوں نے الٰہیات کے بارے ذرا وسعت سے کام لیا ہے توحید، نبوت، معاد سے متعلق ایسا کلام کیا ہے جو متقدمین کے ہاں نہیں ملتا۔ اور اسلاف کے کافی قریب ہیں لیکن حق میں باطل کی ملاوٹ پائی جاتی ہے کیونکہ ان کی بناء فلسفہ کے

---

(۱۰۱) الرد ۱٤٦

(۱۰۲) مجموع' ۹' رسالة نصيحة اهل الايمان بعنی صون المنطق' ۸۲

فاسد اصولوں پر رکھی گئی ہے جیسے صفات الٰہیہ جن کا ذکر قرآن وسنت میں آتا ہے۔ اسے ذات الٰہی واحد کی تعبیر قرار دیتے ہیں اور عرش سے مراد فلک تاسع لیتے ہیں اور کرسی سے فلک ثامن فرشتوں سے جسمانی اور نفسیاتی قوتیں اور معجزات سے قوۃ فلکیہ طبیعیہ یا نفسانیہ، فلاسفہ کی ان اصطلاحات کو ان حضرات نے فلسفہ میں پایا تو انہوں نے یہی چیزیں مراد لیں۔ حالانکہ یہ محض عقلی استدلال ہے جس میں انبیاء کرام کا کوئی حوالہ نہیں۔ متکلمین میں سے معتزلہ بھی بالکل عقل پرستی سے کام لیتے ہیں اور عقل کو مستقل دلیل سمجھتے ہیں حتیٰ کہ وجود وقدرت صانع کے لئے عقل سے کام لیتے ہیں اور اللہ سے صفات کی نفی کرتے ہیں جیسے فلاسفہ عقل سے تعارض کی بناء پر نصوص میں تاویل کرتے ہیں۔

اشاعرہ بالخصوص متاخرین جیسے امام الحرمین رازی سب صفات خبریہ میں تاویل کرتے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ کی طرح یہ تینوں فرقے حق سے بہت دور ہیں کیونکہ ان کے ہاں جہاں عقل ونقل میں تعارض ہو عقل کو ترجیح دیتے ہیں اور نقل میں تاویل کرتے ہیں عقل کے مطابق کرنے کیلئے اگر نقلی دلائل کا انکار نہ کیا جاسکتا ہو تو اسے متشابہ قرار دیتے ہیں ورنہ انکار کردیتے ہیں اور ان میں گمراہ علماء مذہب وعقل میں تطبیق دیتے ہیں انہوں نے اپنی عقل سے کچھ اصول دین گھڑے ہیں جن کو قرآن وسنت پر پیش کرتے ہیں اگر قرآن وسنت ان اصولوں کے مطابق ہو تو اسے قرآن وحدیث پر پیش کرتے ہیں۔ صرف اعتقاد لااعتماد اور اگر ان کے اصول خلاف پڑیں تو کلام میں تحریف اور تبدیلی کردیتے ہیں ایسی تاویل کرتے ہیں یہ تو ان لوگوں کے آئمہ کا کام ہے البتہ کبھی تفویض سے کام لیتے ہیں۔ غرض کہ ان کے ہاں عمدہ ترین وہ ہے جو پیغمبروں کے خلاف ہے۔ اپنے بدعی اقوال کو حرف آخر سمجھتے ہیں مخالف کو یا کافر کو جاہل خیال کرتے ہیں جن کو معقول اور اصول کا کوئی علم نہ ہو یہ عقلیین ہیں۔

امام ابن تیمیہ نے جن کی قرآن ودین سے دوری کو بیان کیا اس کے مقابلہ میں وہ متکلمین جو عقل کو بالکل ایک مہمل چیز قرار دیتے ہیں اور قرآن کو صرف خبر کی حد تک مانتے ہیں بطور دلیل کے نہیں لیتے لہٰذا حق ناحق کو گڈمڈ کرتے ہیں۔ ربوبیت، وحدانیت ،نبوۃ اور معاد پر عقلی دلیل کے بالکل قائل نہیں اور عقل سے کام نہیں لیتے ایک تیسرا گروہ ہے جو اندھے مقلدین ہوتے ہیں نہ عقلی دلیل پیش کرسکتے ہیں نہ نقلی حتیٰ کہ اللہ نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ بھی بیان نہیں کرسکتے یہ پہلے دونوں گروہوں سے بدترین ہیں کیونکہ قرآن وسنت میں بالکل تدبر سے کام نہیں لیتے۔ یہ خلاصہ ہے فلاسفہ اور متکلمین کے بارے امام ابن تیمیہ کی تحقیقات کا کہ دونوں میں افراط وتفریط پائی جاتی ہے بعض عقل سے متعلق انتہاء پسند ہیں جو عقائد میں کتاب وسنت کی طرف رجوع نہیں کرتے، یا عقل کو بالکل مہمل قرار دیتے ہیں اور جو قرآن حکیم میں نبوت، توحید، معاد سے متعلق الفاظ آگئے ہیں، ان کی پیروی کرتے ہیں دلائل اخذ نہیں کرتے باوجود اس کے کہ یہ دونوں بلکہ تمام فرقے غلط اور حق سے دور ہیں اس کے باوجود ان میں مراتب ہیں مثلاً اشاعرہ ابوالحسن اشعری کے پیرو معتزلہ اور دیگر تمام فرقوں سے بہتر ہیں۔ (۱۰۳)

---

(۱۰۳) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول' ۱/۱۵۱

حاصل کلام

دینی مسائل میں غور وخوض کرنا نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ ضروری ہے اگر وہ مسئلہ واجبات دین سے ہے۔ایسے مسئلہ کا ذکر قرآن وحدیث میں لازماً آتا ہے۔اگر مسئلہ تو عقیدہ وایمان سے متعلق ضروری ہو اور قرآن نے اسے ترک کر دیا ہو تو قرآن میں نقص لازم آتا ہے اگر بیان تو ہو مگر پہنچایا نہ گیا ہو تو رسالت پر حرف آتا ہے اور یہ دونوں باتیں صحیح نہیں بقول علامہ ''یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔

قرآن نے تو مسلمانوں کے لئے غور وفکر کو ضروری قرار دیا ہے یہ تو شیوہ ہی مسلمانوں کا ہے کفار تو اس پر کف افسوس ملیں گے۔ارشاد باری ہے،''و قالوا لو کنا نسمع او نعقل ''(الملک:۶) عقل کی بات کو تسلیم کرنا ضروری ہے بظاہر دو عقلی باتوں میں جو تعارض نظر آئے تو دلیل پر غور کیا جائے کہ کہیں اس میں کوئی کمی رہ گئی ہے ورنہ ہر عقلی دلیل صحیح ہوتی ہے۔قرآن نے کہیں بھی اس سے منع نہیں کیا ہاں قرآن کریم نے منع کیا ہے تو بغیر ثبوت کے بات کہنے کو مثلاً '' وان تقولوا علی اللہ مالا تعلمون ''(اعراف:۳۳) جھوٹی بات کو خدا کی طرف منسوب کرنے سے منع کیا ہے''ان لا تقولو علی اللہ الا الحق ''(اعراف:۱۶۹)۔علم کے بغیر مناظرہ بازی کرنے سے۔''فلم تحآ جون فیما لیس لکم بہ علم ''(العمران:۶۶)۔حق وصداقت کو قبول نہ کرنا۔''یجادلونک فی الحق بعد ما تبین ''۔غلط اور جھوٹے دلائل سے کام لینا۔''یجادل الذین کفرو ابا لباطل لید حضو ابہ الحق ''(الکھف ۵۶) یہ وہ باتیں ہیں جن سے انسان گمراہی میں جا گرتا ہے۔اسی طرح احادیث میں غور وفکر سے نہیں روکا گیا۔البتہ خواہ مخواہ جھگڑا اور اختلاف ڈالنے سے منع کیا گیا ہے۔جیسے صحابہ کے تقدیر کے بارے بحث ومباحثہ سے آپ نے سختی سے منع فرمایا۔''ابھذا امرتم انما ھلک من کان قبلکم و انما نزل کتاب اللہ یصدق بعضہ بعضا ''اسلاف نے علم کلام کی مذمت اس وجہ سے کی ہے کہ بعض ایسے الفاظ اس میں استعمال کئے جاتے ہیں جن کا پہلو غلط بھی ہوتا ہے۔ایسے الفاظ سے بچا جائے۔ان الفاظ کا غلط پہلو اختیار کیا جائے تو ایسا علم کلام مذموم ہوگا۔

درحقیقت ایک دور اسلام پر ایسا بھی آیا جس میں اس طرح کے نئے نئے مسائل پیدا ہو گئے کہ ایمان وعقیدہ کی سادگی کی راہ میں بھی تعبیر کے تکلفات پیدا ہو گئے۔جبر وقدر کا مسئلہ،ایمان کے حدود کا مسئلہ،مرتکب کبیرہ کی اسلامی حیثیت،صفات کی نازک بحثیں خلق قرآن کی بحث زور وشور سے جاری تھی۔

بعض اہل علم نصوص اور سند کے ساتھ عقلی ونقلی تقاضے کو مدنظر رکھنا چاہتے تھے۔ان خیالات پر یونانی علوم وتصورات کا غلبہ ہو چکا تھا۔اور اس کے پس پردہ عجم کا شکست خوردہ ہوشیار گروہ اسلام سے اسکی فتوحات کا انتقام لینا چاہتا تھا۔عقل وفلسفہ کے بھیس میں ایسے فکر ونظر کی اشاعت وتبلیغ میں مصروف تھا۔جس سے اسلامی صفوں میں کمزوری پیدا ہوئی۔وحدت امت نہ رہی نہ تسخیر عالم کا قوی جذبہ،عقائد کے بارے اہل تعبیر وتاویل کے تین گروہ بن گئے۔

(۱) سلف جنہوں نے کلام وفلسفہ کے پر پیچ راہوں کو چھوڑ کر صرف کتاب وسنت کی تصریحات پر اکتفا کیا۔

(۲) متکلمین وحکمائے اسلام کا گروہ جس نے دیانتداری سے اسلام کا دفاع کیا۔اس کے لئے انہوں نے یونانی علوم وفنون کا گہرا مطالعہ کیا اور انکو اسلامی رنگ دیا علوم عقلی کی روشنی میں تاویل وتعبیر اختیار کی۔

(۳) ملاحدہ کا گروہ جس نے فلسفہ وکلام کا روپ محض اس بنا پر ڈھال رکھا تھا کہ اس طرح وہ کامیابی کے ساتھ اپنے ملحدانہ خیالات کو

مسلمانوں میں پھیلا سکتا تھا۔ متکلمین وحکمائے اسلام نے فلسفہ وکلام کو اگرچہ سوچ کا نیا انداز دیا۔ انکی وجہ سے عقلی علوم میں کافی ترقی ہوئی لیکن ایک نقصان بھی ہوا کہ حجیت واستناد کے مسلمہ اصولوں پر عقلیت کا غلبہ ہوا۔ عقیدہ وعمل کا محور بدلا اور سمعیات کی اہمیت کم ہو گئی۔ مولانا حنیف ندوی فرماتے ہیں "عقلیت زدہ حضرات نے ایک طرف تو عقل وسمعیات کے مابین خلیج کو وسعت دی تناقضات کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا تا کہ ان کو عقل وخرد کے تقاضوں سے متصادم قرار دیا جا سکے اور دوسری طرف اس نقطۂ کی نظر اشاعت کی کہ شریعت وعقل میں تناقض کی صورت میں ترجیح بہر حال عقل ہی کو ہونا چاہیے۔ سمعیا کو نہیں علامہ ابن تیمیہ نے اس موقف کو اپنے الفاظ میں یوں بیان کیا ہے۔

واذا تعارضت الا دلة السمعية و العقلية او السمع او العقل و النقل و العقل او الظواهر النقلية و القواطع العقلية او نحو ذلك من العبارات فاما ان يجمع بينهما وهو محال لانه جمع بين النقيضين و اما ان يراد جميعا واما يقدم السمع وهو محال لان العقل اصل النقل. (حوالہ گزر چکا)

عقیدہ کے بیان میں فلسفہ وحکمت داخل سمعیات سے تعلق کمزور ہوا ادھر تصوف نے بھی اپنا ایک خاص رنگ دکھایا۔ فارابی، ابن مبشر بن فاتک نے فلسفی کا مقام بہت اونچا قرار دیا اور ابن عربی الطائی نے خاتم الاولیاء (ایک روحانی مقام) کا اضافہ کیا حتی کہ انبیاء سے بڑھ کر علامہ کی اس عبارت سے بظاہر امام رازی اور دیگر انکی طرح کے لوگوں پر بھی زد پڑتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ مگر ایسا ہے نہیں امام غزالی نے سمعیات کو پس پشت نہیں ڈالا ان کا کہنا صرف یہ ہے کہ کبھی ایسی مشکلات پیش آتی ہیں۔ کہ ظواہر میں تعبیر و تاویل کرنی ہی پڑتی ہے۔ اگر ایک فقیہ کو یہ حق حاصل ہے تو ایک حکیم فلسفی کو کیوں نہیں۔

جن پر ارسطو کے خیالات سوار ہیں اور دینی واسلامی عقائد وتصورات کے ساتھ وابستگی نسبتاً کمزور ہے۔ دراصل یہ نتیجہ ہے دینی تربیت کے فقدان اور فلسفہ کے غلبہ وچہ چا کا، ایسے حضرات کو سمعیات اور عقلیات میں تناقض واختلاف نظر آتا ہے۔ دونوں میں تطبیق نہیں دے سکتے تو عقلیات کو راجح قرار دیتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ کا متکلمانہ کمال ایک یہ بھی ہے کہ انہوں نے فلسفہ اور شریعت میں تطبیق کی کوشش کی ہے جہاں تطبیق کی کوئی صورت نہیں بنتی تو وہاں وسمعیات ہی کو عقلیات پر ترجیح دیتے ہیں۔ یہ کلام علامہ ابن رشد نے بھی کیا مگر ان کا کام ادھورا رہا۔ علامہ نے اس میں خوب وسعت پیدا کی۔

آپ نے ثابت کیا کہ عقل ونقل میں کوئی تعارض نہیں۔ اگر کہیں بظاہر تعارض ہو اور تطبیق کی کوئی صورت نہ ہو تو آپنے دلائل سے ثابت کیا کہ اس صورت میں تقدم سمع کو حاصل ہے نہ کہ عقل کو۔ آپ نے اس بات پر روشنی ڈالی ہے کہ عقل ونقل میں تعارض آخر پیدا کیوں ہوتا ہے۔ جبکہ عقل صحیح اور نقل صریح میں تعارض ہو ہی نہیں سکتا۔ اس مسئلے کو آپ نے واضح کیا ہے مثلاً جو حکماء اور فلاسفہ نظریہ تعارض ادلہ پیش کرتے ہیں (جو ان کا اپنا گھڑا ہوا ہے) اس بنا پر اللہ، آخرت، جنت، دوزخ، ملائکہ کے پیغمبرانہ تصور کو تسلیم کرنے کی بجائے تاویل وتعبیر سے کام لیتے ہیں اور اسی کو حق سمجھتے ہیں۔ مثلاً اللہ ایک عظیم جثہ ہے۔ اجسام وابدان کا اعادہ بعینہ ہوگا جنت میں پھل، پانی، شہد، وغیرہ اور دوزخ میں تکلیف دہ چیزیں آگ سانپ وغیرہ، یہ سب مادی چیزیں ہیں یہ پیغمبرانہ تصور ہے جبکہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ انکی مادی تعبیر صحیح نہیں بلکہ یہ سب چیزیں معنوی اور روحانی ہیں۔ اس موقف پر تمام فلاسفہ متفق نہیں ہیں۔ بعض کا تو موقف یہی ہے جو بیان کیا گیا ہے۔ کہ انبیاء نے عوام کی ذہنی سطح کے پیش نظر مادی تعبیر کی ہے حقیقت نفس الامری میں ایسا نہیں ہے خود انبیاء حقیقت

نفس الامری کو جانتے ہیں دوسرے بعض وہ ہیں جو اہل تحریف وتاویل ہیں ان کا خیال ہے کہ انبیاء نے ایسی کوئی مادی تعبیر پیش ہی نہیں کی۔ ابن سینا ان کا نمائندہ ہے۔ جس سے اللہ کا جسم ہونا لازم آئے اور صفات کا ثبات ہو۔ دیگر انبیاء کی پیش کردہ چیزیں بھی معانی سے تعلق رکھتی ہیں نہ کہ جسمانیات سے۔ ایسے فلاسفہ کا خیال یہ ہے کہ ظواہر کو اس گہرائی کے ساتھ نہیں سمجھتے جس گہرائی کے ساتھ فلاسفہ حکماء سمجھتے ہیں۔

اس لئے کہ وہ عجیب وغریب مجازات واستعارات کی آڑ لیتے ہیں۔ یہ موقف بعینہ وہی ہے جس کو معتزلہ، کلابیہ، سالیہ و کرامیہ اور تشیع حضرات نے اختیار کیا ہے۔ اس ضمن میں تاویل کا صحیح مفہوم بھی بیان کرتے ہیں۔ بالخصوص متشابہات میں تاویل جس کا حاصل یہ ہے تاویل کا مقصد صرف دفع تعارض نہیں خواہ اللہ کی منشاء کے مطابق ہو یا نہ ہو بلکہ تاویل کا قرآنی مفہوم یہ ہے کہ کلام کی صحیح صحیح تفسیر بیان کی جائے۔ جس سے متکلم (اللہ) کا منشاء سمجھ میں آئے۔ ''ومایعلم تاویلہ الا اللہ''۔ اس سے مراد تعبیر وتاویل کا وہ انداز نہیں جس میں مجازات واستعارات کا سہارا لیا جائے۔ بلکہ حقیقت نفس الامری مراد ہے ایضاً فلاسفہ اور فلسفہ زدہ متکلمین کی غلط فہمی یہ ہے کہ وہ اپنے استدلال کو چار صورتوں میں بند کرتے ہیں۔ پانچویں کسی صورت کے قائل نہیں۔ (۱) تعارض واقعۃً ہے یا (۲) تو دونوں صورتیں مراد لی جائیں ورنہ تاویل سے کام لیا جائے یا تفویض سے (۳) عقل اصل اور سمع فرع ہے (۴) عقل واعتراض دین میں قدح ہے۔ علامہ فرماتے ہیں یہ چاروں مقدمات محل نزاع ہیں قابل قبول نہیں اگر تعارض ادلہ ہے تو یا دونوں سمعی ہونگے یا دونوں عقلی یا ایک عقلی ایک سمعی یا دونوں عقلی یا ایک سمعی ایک عقلی کیونکہ دلیل قطعی ثابت شدہ ہوتی ہے اس میں ظن کو دخل نہیں ہوتا۔

اگر دونوں ظنی ہوں تو قرائن وشواہد سے ایک کو ترجیح دیں گے اور اسی کو لیا جائے گا۔ لہذا عبادات کی فرضیت فواحش وظلم کی حرمت، توحید صانع اور مکافات ومعاد، یہ سب عقائد سمعی اور قطعی دونوں ہیں۔ اگر سمعی ظنی ہو اور عقلی قطعی تو عقلی دلیل کو لیں گے۔ اسی طرح اس کے برعکس اگر ظن وقطع کا فیصلہ نہ ہو سکے تو تاویل سے یا تفویض سے کام لیں گے۔ لیکن یہ تقسیم اس لئے صحیح نہیں کہ تقدم کا اصل سبب قطعیات ہے نہ کہ عقلی یا نقلی ہونا، ممکن ہے کہ نقلی دلیل قطعی ہو اور عقلی ظنی تو علم نقلی کو تقدم حاصل ہوگا۔

اب کیا عقل ہی نقل پر مقدم ہوگی جیسا کہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں یہ کہاں تک صحیح ہے۔ دین کو علم پر مبنی قرار دینا ہی صحیح نہیں کہ دین سارا نقل علم ہی پر مبنی ہے۔ تو عقل کا اعتبار کیا رہے گا۔ جبکہ وہ از خود موجود ہیں علم وعقل کی وجہ سے نہیں اب اللہ، رسول، ملائکہ وغیرہ موجود ہیں خواہ ہماری عقل میں یہ آئے یا نہ، ہم جانتے ہیں یا نہیں۔ عدم علم عدم شئے کو مستلزم نہیں۔ فرض کریں کہ ہمارا وجود نہ بھی ہوتا یعنی موجود نہ ہوتب بھی اللہ صفات کمال سے متصف ہے اور اس کا رسول رسول ہے اگر چہ ہمارا عمل یا کوئی کام اور اس کا نقشہ علم وادراک پر مبنی ہو سکتا ہے علم نظری وخبری پر نہیں اسی طرح عقل پر بھی مبنی نہیں عقل سے مراد قوت غریزیہ ہو تب بھی، علوم وفنون ہوں تب بھی۔ ظاہر بات ہے کہ عقل قوت غریزیہ تو سب کے لئے ضروری شرح ہے۔ علوم وفنون کی زیادہ تعداد غیر دینی ہے ان کے ساتھ دین کو کیسے وابستہ کیا جا سکتا ہے۔ جب کہ دین کے عقائد بالکل محدود ہیں لامحدود نہیں اثبات صانع توحید صانع رسالت ونبوت معاد جبکہ علوم وفنون کی کوئی حد نہیں تو بنیاد کن علوم کو بنایا جائے گا جبکہ دینی مسائل بقول آمدی بدیہی ہیں عقل وخرد کو زیادہ محنت نہیں کرنی پڑتی نہ ہی منطق وفلسفہ کے چکر میں پڑنے کی ضرورت ہے۔ قرآن کریم میں کہیں بھی عقلیات کی افادیت پر بحث نہیں نہ دین کو ان پر مبنی ٹھرایا گیا ہے نہ ذات کو نہ صفات کو نہ جسم وجہت کا مسئلہ چھیڑا ہے نفیاً یا اثباتاً، یہ ساری بحثیں بعد کی ہیں قرآن نے تو سادہ انداز میں حقائق پیش کیے ہیں جن کا تعلق تزکیہ اور اصلاح نفس سے ہے تو عقلیات کو مقدم کس بنا پر ٹھرایا جائے جبکہ قرآن ان سے خاموش ہے۔ پھر امام

رازی نے بھی یہ لکھا ہے کہ اگر ایک شخص بالکل سادہ طریقہ سے اللہ کے صانع ہونے پر ایمان رکھتا ہے تو عقلی تعبیر وتشریح کے اختلاف کی بنا پر اس کی تکفیر جائز نہیں۔ اس لئے کہ عقلی دلائل سے اثبات صانع اور صفات کی وضاحت متفق علیہ نہیں عقلی دلائل کی عقلی دلائل سے تردید کی جا سکتی ہے۔

باب پنجم

توحید اور علمِ کلام کے بعض جزوی مسائل

فصل اول

اثباتِ ذاتِ باری تعالیٰ، ایمان اور توحید

فصل دوم

دیگر کلامی مسائل

فصل اول (اثبات ذات باری تعالیٰ، ایمان، توحید)

اہم کلامی مسائل اور ابن تیمیہ

اس باب میں دو طرح کے مسائل ہیں تمام متکلمین کے اتفاقی مسائل اور متکلمین کے اختلافی مسائل امام ابن تیمیہؒ اختلافی مسائل میں اپنا موقف دلائل کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور تنقید میں انصاف کا دامن تھامے رکھتے ہیں بقولہ تعالیٰ۔

﴿کونوا قوامین لله شهداء بالقسط و لا یجرمنکم شنأن قوم علی ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقویٰ واتقوا الله﴾ (المائده: ۸)

مخالفین کے جس موقف پر اسے پہلے مکمل بیان کرتے ہیں اور باحوالہ گفتگو کرتے ہیں۔ صاحب کتاب کی اصل عبارت پیش کرتے ہیں۔

جیسا کہ ان مسائل میں اللہ کے وجود کا اثبات، ایمان، توحید، ربوبیت والوہیت صفات الٰہیہ، کلام اللہ، تقدیر اور بعض ضمنی ابحاث۔

اثبات باری تعالیٰ

سارے دین کی اصل اور بنیاد اللہ کے وجود پر ایمان ہے۔ متکلمین اور فلاسفہ وجود باری تعالیٰ کے اثبات پر چار طرح سے بیان کرتے ہیں یعنی عالم جوہر یا عرض۔ پھر ہر ایک ممکن ہے یا حادث تو یہ چار صورتیں بن گئیں۔

شرح المواقف میں ہے:

"قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض، وقد یستدل علی اثبات الصانع بکل واحد منهما، اما بامکانه او بحدوثه فهذه وجوه اربعة" (۱)

اس لئے اختصار کے پیش نظر صرف "حدوث عالم" (عدم سے وجود میں آنا) پر گفتگو کی جاتی ہے۔ چنانچہ متقدمین فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے اور ہر حادث کیلئے محدث کا ہونا لازمی ہے جو کسی چیز کو عدم سے وجود میں لاتا ہے وہ اللہ کی ذات ہے۔ یہ بالکل بدیہی اور واضح بات ہے۔ ابن تیمیہ متکلمین اس بات کو بدیہی تو مانتے ہیں لیکن عالم کا حدوث جس پیچیدہ طریقہ سے یہ لوگ ثابت کرتے ہیں اس طریقہ کو کیونکہ یہ انتہائی پیچیدہ طریقہ ہے اس میں بہت سے مقدمات کو ثابت کرنا پڑتا ہے۔ متکلمین اور فلاسفہ اس کے لئے مشکل اصطلاحات استعمال کرتے ہیں جیسے جوہر فرد عرض، حادث اور دلیل اس طرح بناتے ہیں کہ تمام اجسام جواہر مفردہ سے مرکب ہیں اس کے ساتھ جوہر فرد یا جزء لایتجزیٰ کو ثابت کرتے ہیں ہر جوہر فرد کے لئے اعراض کو ثابت کرتے ہیں کہ ہر عرض حادث ہے اور جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے لہذا عالم حادث ہے جسے اللہ نے پیدا کیا ہے ابن تیمیہ نہ صرف یہ کہ اس کو مشکل ترین طریقہ سمجھتے ہیں بلکہ اس طریقہ کو صحیح نہیں مانتے شرعاً مذموم سمجھتے ہیں اور عوام کیلئے عقلاً پرخطر۔ (۲)

جن متکلمین اور فلاسفہ نے اس دلیل پر اعتماد کیا ہے وہ بہت سے عقلی و شرعی فسادات کے مرتکب ہوئے ہیں۔ جیسے

---

(۱) شرح المواقف: ۸/ ۱، طبع محمد ساسی المغربی

"جھمیہ" جنت اور دوزخ کو اسی بنیاد پر فانی کہتے ہے اور ابو الہذیل اہل جنت اور اہل نار کی حرکات کا انقطاع (خاتمہ/فنا) ثابت کرتا ہے اور اشاعرہ اسی بناء پر اعراض سے متعلق یہ خیال رکھتے ہیں کہ اعراض ایک حالت پر باقی نہیں رہ سکتے۔ متکلمین فلاسفہ بالخصوص جہمیہ ان اصطلاحات کی بنیاد پر جنت اور دوزخ کو فانی ثابت کرتے ہیں ابو الہذیل جنتیوں اور دوزخیوں کی حرکات کو فانی مانتا ہے اشاعرہ اعراض کو ایک حالت پر قائم نہیں مانتے ابراہیم کے واقعہ میں مذکور آیت قرآنی کو دلیل بناتے ہیں جس میں افل کا لفظ آتا ہے جو افول سے ہے اور افول کا معنی حرکت و انتقال کرتے ہیں جو ستاروں میں حرکت پائی جاتی ہے اس آیت سے ستاروں کا حدوث ثابت کرتے ہیں امام اس بات کو تسلیم نہیں کرتے۔ (۳)

امام ابن تیمیہ ایسے متکلمین پر بڑے حیران ہوتے ہیں جو اسے بنیادی دلیل مانتے ہیں اور اس کا جاننا ہر ایک پر واجب قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ نبی کریمؐ نے اس طرح غور کا حکم نہیں دیا اور نہ اس دلیل کے علم کو واجب قرار دیا ہے۔ بالفرض اگر ایسا ہو بھی تب بھی اس کا وجوب ثابت نہیں ہو سکتا۔ یعنی صرف ایک ہی طریقہ کو استعمال کرنا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ کسی بات کو کئی طریقوں سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ (۴)

امام ابن تیمیہ کے نزدیک متکلمین (نصیریہ) اور فلاسفہ کا اس طریقہ کو ابراہیمؑ کی طرف منسوب کرنا کہ یہ ابراہیمؑ کا طریقہ ہے اور زیادہ تعجب خیز ہے۔

﴿فلما جن علیه اللیل رای کوکبا.........فلما افل قال لا احب الافلین﴾(الانعام۶:۷۶)

یہاں یہ حضرات افول کے لفظ سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ الافول بمعنی الحرکہ والانتقال ہے۔ اور ستاروں میں حرکت و انتقال ہے۔ لہٰذا ستارے حادث ہیں۔ امام ابن تیمیہ اس پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ابراہیم ستاروں کے حدوث کو بیان نہیں کرنا چاہتے بلکہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ چیزیں قابل عبادت نہیں اور نہ ان میں الوہیت پائی جاتی ہے۔ یہ نہیں کہ ابراہیمؑ ستاروں کے افول یعنی حرکت و انتقال کو وجود صانع پر دلیل بنانا چاہتے ہیں۔ کیونکہ آپکی قوم وجود صانع کی پہلے سے قائل تھی۔ البتہ وہ عبادت میں شمس وقمر کو شریک مانتی تھی۔ لہٰذا ابراہیمؑ نے ثابت کیا کہ یہ چیزیں عبادت کے لائق نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک ہے۔ دوسری بات یہ کہ لغوی اعتبار سے افول بمعنی حرکت و انتقال آتا ہی نہیں۔ اگر ایک چیز ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو تو اس پر افول نہیں بولا جاتا۔ اگر ابراہیمؑ کا مقصد حرکت و انتقال سے استدلال کرنا ہوتا تو پھر انتظار کس چیز کا تھا کہ وہ طلوع ہو اور پھر غیب ہو۔ حرکت تو پہلے ہی سے اس میں پائی جاتی ہے۔ آپ نے ان کے غیب ہونے کو عدم الوہیت پر دلیل بنایا ہے کہ چاند سورج ستارے نہ الٰہ ہیں نہ خدا کے شریک۔ (۵)

علامہ ابن رشد نے بھی "الکشف عن مناھج الادلۃ" میں متکلمین پر تنقید کی ہے کہ آسمانی اجسام کے "حدوث" کو بغیر ان کی حرکات کا مشاہدہ کیے محسوس نہیں کیا جا سکتا۔ اور ابراہیمؑ نے یہ طریقہ ایسا اختیار کیا جس سے یقیناً اللہ کی معرفت حاصل ہوتی

---

(۲) ابن تیمیه، کتاب النبوات ۳۹، کتاب الموافقه: ۱/ ۱۹

(۳) کتاب النبوات: ۴۰ (٤) الموافقه: ۱/ ۲۰

(۵) الموافقه: ۵۸۱

ہے۔ اس پر بھی امام ابن تیمیہ نے تنقید کی ہے کہ اجرام فلکی کی حرکت کو دلیل بنانا اور اس کو خواص (ارسطو وغیرہ) کا طریقہ بتلانا جنہوں نے حرکت فلک کو اختیاری قرار دے کر اللہ کے مشابہ قرار دیا کہ یہ بھی حرکت دیتا ہے۔ یہ ایسا طریقہ ہے جس کو دیگر متکلمین اور فلاسفہ نے کمزور بتلایا ہے۔ لہٰذا بقول ابن تیمیہ صحیح بات یہ ہے کہ اس آیت میں ابراہیمؑ نے ستاروں کی حرکات کو توحید کے لئے دلیل نہیں بنایا بلکہ افول یعنی ان کے طلوع وغروب کو دلیل بنایا ہے۔ (۶)

یہ تو متکلمین کا طریقہ تھا۔ فلاسفہ کے طریقہ سے بھی وجود ''الہٰ'' کا اثبات نہیں ہو سکتا ان کا استدلال بھی کمزور ہے۔ فلاسفہ نے حادث وقدیم کو دلیل بنانے کی بجائے وجوب وامکان کو دلیل بنایا ہے۔ چنانچہ ابن سینا نے اپنی کتاب ''الاشارات '' میں اس پر بحث کی ہے جس پر ابن تیمیہ نے تنقید کی ہے۔

ابن سیناؒ نے لکھا ہے:

> کہ ہر وجود اپنی ذات کے اعتبار سے، یا تو ایسی حالت میں ہے کہ وجود اس کے لیے واجب ہے اور ضروری یا نہیں اگر وجود واجب ہے تو باری تعالیٰ ہے۔ اگر واجب نہیں تو ممتنع، جیسے شریک باری، اگر نہ وجود کی شرط ہو نہ عدم کی تو وہ ممکن ہے۔ جو نہ واجب الوجود ہے، نہ ممتنع الوجود، اور یہ غیر کا محتاج ہے اب اس غیر کا سلسلہ یا تو لا الی نہایہ چلے گا یا کہیں یہ سلسلہ ختم ہو جائے گا کہیں بھی ختم نہ ہونے والا سلسلہ تو ناجائز اور باطل ہے۔ جیسے مناطقہ کا ''دور'' باطل ہے۔ یا کہیں جا کر وہ سلسلہ ختم ہوگا تو وہ لازماً واجب الوجود ہوگا۔ ''فکل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته (۷)

امام ابن تیمیہ اس دلیل پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ کہ یہ دلیل متکلمین سے لی گئی ہے جو ترکیب کو حدوث پر دلیل بناتے اور ابراہیمؑ کے واقعہ کو دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ (۸)

اور وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ''لا احب الآفلين '' (الانعام ۷۶) متکلمین ''افول '' کا معنی حرکت وانتقال کرتے ہیں اور فلاسفہ افول کا معنی امکان کرتے ہیں۔ اشارات میں ابن سینا لکھتے ہیں۔

''ہر موجود محسوس چیز فی نفسہ واجب ہے''۔ (۹)

یہ عام لوگوں کا خیال ہے لیکن واجب الوجود کی شرائط کو دیکھا جائے تو ہر محسوس وموجود واجب نہیں مگر ''لا احب الآفلين '' سے بھی امکان ثابت ہوتا ہے۔ امام ابن تیمیہ ان تمام باتوں کو غلط قرار دیتے ہیں۔ (۱۰)

ابن سینا ماہیت اور وجود کو الگ الگ قرار دیتے ہیں۔ ماہیت واجب اور ممتنع ہو سکتی ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ خارج میں ماہیت نوعیہ اور وجود، الگ الگ ہیں۔ اس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے جبکہ ابن سینا خارج میں وجود کی تین اقسام مانتا ہے۔ اس کا یہ قول سب کے نزدیک باطل ہے محدثین کے نزدیک وجود اور حقیقت ایک ہی ہے معتزلہ ایسی ماہیت کو تسلیم نہیں کرتے جو خارج میں

---

(۶) کتاب الكشف عن مناهج الادلة /۴۹-۵۰ (۷) الاشارات ۱۹۴-۱۹۸

(۸) الرازی المحصل /۱۰۸ (۹) منهاج السنة: ۱/۱۱ (۱۰) الاشارات: ۳۷۱

وجود وعدم کو قبول کرتی ہو اور متاخرین فلاسفہ یعنی (ابن سینا کے بعد کے) فلاسفہ کے ہاں اگر چہ وجود، ماہیت پر قدر زائد ہے مگر یہ حقیقتیں وجود ہی کے ضمن میں پائی جاتی ہیں الگ سے ان کا تصور نہیں کیا جا سکتا لہٰذا یہ وجود وعدم کو قبول نہیں کرتیں "فالماھیۃ تقبل الوجود والعدم وھی مع ذلک مستلزمۃ لوجود لم یقلہ احد " (۱۱)

کیونکہ اس سے اجتماع النقیضین لازم آتا ہے۔ جو باطل ہے کہ ماہیت کو جب وجود مل گیا تو عدم نہ رہا اور اگر عدم ہے تو وجود نہ رہا تو یہ نہیں ہو سکتا کہ عدم و وجود ممکن ہو اور اس کے ساتھ وجود کو لازم قرار دیں اور عدم کو ناممکن کہیں امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ ایسے اینچ وپیچ سے وجود باری تعالیٰ ثابت نہیں کر سکتے لہٰذا دلیل ایسی آسان اور صاف ہو کہ اس میں کوئی پیچیدگی نہ رہے اس کے لئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے ایک یہ کہ تمام معقول اسے صحیح سمجھیں اور عقل سے مراد منطقی اور فلسفی عقل نہیں جس میں قضایا ،قیاسات، مقدمات کو جوڑا جاتا اور نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے بلکہ اس سے مراد فطرت سمجھ عامہ ہے جو اللہ نے ہر انسان میں رکھی ہے دوسری چیز کہ شارع نے اسے بطور دلیل پیش کیا ہو اور لوگوں سے ایسی دلیل پیش کرنے کا مطالبہ کیا ہو جیسے اللہ نے انسان کی تخلیق کو اپنے خالق ہونے پر دلیل کے طور پر پیش کیا ہے کہ اللہ نے انسان کو جس کا وجود نہیں تھا نطفہ سے نطفہ کو علقہ وغیرہ میں تبدیل کر کے پیدا کیا ہر انسان اس بات کو سمجھتا ہے۔

اسی طرح بادل و بارش وغیرہ کو اللہ نے بطور دلیل پیش کیا ہے اس کے علاوہ فرمانِ الٰہی ہے :

﴿سنریھم آیاتنافی الآفاق و فی انفسھم حتیٰ یتبین لھم انہ الحق ولم یکف بربک انہ علی کل شیء شھید﴾ (الشوریٰ ۴۲: ۵۳)

امام ابن تیمیہ سے قبل علامہ ابن رشد نے بھی "کشف مناھج الادلۃ" میں یہ سب کچھ بیان کیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ابن رشد سے استفادہ کیا ہے۔(۱۲)

استدلال کا یہ قرآنی طریقہ قطعی بھی ہے اور آسان بھی جبکہ فلاسفہ کا طریقہ پیچیدہ ہے اور ظنی بھی امکان، حدوث، جوہر، عرض وغیرہ کو عام لوگ مشکل سے سمجھے گے۔

بحث ایمان

ایمان سے متعلق اشاعرہ اور مرجۂ کے خیالات کافی حد تک ملتے ہیں۔ ان کے نزدیک ایمان معرفت اور تصدیق کا نام ہے ۔جس میں قول وعمل داخل نہیں خوارج اور معتزلہ ایمان کو مرکب مانتے ہیں یعنی معرفۃ وتصدیق اور اعمال۔ ابن تیمیہ نے اس سلسلہ میں تین نکات پر بحث کی ہے۔

(i) ایمان واعمال کا تعلق

(ii) ایمان وتصدیق کا تعلق

(iii) ایمان میں استثناء کا مسئلہ

حقیقت ایمان میں اعمال داخل ہیں یا نہیں اور کہ مرتکب کبیرہ کا کیا حکم ہے؟

---

(۱۱) منہاج: ۱/ ۱۸۵ (۱۲) کتاب النبوات/۸۱

اہل سنت والجماعت اور جمہور اسلاف کے نزدیک ایمان تین چیزوں کا نام ہے یعنی قول اعتقاد اور عمل قول باللسان اعتقاد بالجنان اور عمل بالارکان، ان کے نزدیک اطاعت سے ایمان زیادہ اور معصیت سے کم ہوتا ہے، مرتکب کبیرہ اپنے ایمان کی وجہ سے مومن ہے۔ البتہ فاسق ہے اور آخرت میں فیصلہ اللہ اپنی مشیت کے مطابق فرمائیں گے۔

معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان قول اعتقاد اور عمل ہے باقی مرتکب کبیرہ کے بارے دونوں میں اختلاف ہے کہ معتزلہ کے ہاں نہ تو یہ مومن ہے اور نہ کافر بلکہ فی منزلة بین المنزلتین (یعنی دو مرتبوں کے درمیان ایک مرتبہ میں) ہے۔ لہٰذا یہ مباح الدم نہیں ہے لیکن خوارج کے ہاں یہ کافر ہے مباح الدم والمال ہے۔ حکم اخروی کے اعتبار سے معتزلہ اور خوارج کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ کفار کی طرح مخلد فی النار ہے کہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔

مرجئہ کے نزدیک ایمان قول اور عقیدہ سے مرکب ہے۔ اور اعمال ایمان کا جز نہیں اور مرتکب کبیرہ کے بارے اہل سنت کے ساتھ متفق نہیں ہیں۔

جہمیہ کے نزدیک ایمان صرف معرفتہ کا نام ہے اقرار، تصدیق اور قول وعمل ایمان کا جز نہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ابلیس اور فرعون اور ہر وہ جو اللہ کو پہچانتا ہے لیکن مخالف ہے۔ اللہ اور رسول کو برا بھلا کہتا ہے یا جس نے (معاذ اللہ) انبیاء کو قتل کیا، مساجد کو گرایا۔ قرآن اور آسمانی کتابوں کی توہین کی۔ سب ان کے نزدیک مکمل مؤمن ہیں۔

ماتریدیہ کے نزدیک ایمان صرف تصدیق کا نام ہے قول وعمل حقیقت ایمان میں داخل نہیں۔

کرامیہ کے نزدیک ایمان زبانی اقرار کا نام ہے۔ لہٰذا ایسا شخص دنیاوی اعتبار سے مومن ہے جو زبانی اقرار کرتا ہے اور آخرت کے اعتبار سے اگر قول لسانی اور اعتقاد قلبی میں اختلاف ہو جیسے منافق تو یہ مخلد فی النار ہے۔

کلابیہ اور اشاعرہ کے ایمان کے بارے دو قول ہیں۔

(i) ایمان، قول، اعتقاد اور عمل سے مرکب ہے۔ ابو علی ثقفی قلانسی، ابن مجاہد اور ابوالحسن اشعری کا ایک قول (جو مقالات میں ہے) کے مطابق ایمان مرکب ہے۔ (۱۳)

شیخ الاسلام فرماتے ہیں کہ ان کا یہ قول اہل سنت اور محدثین کے بالکل مطابق ہے:

"بخلاف القول الذی فسره فی الموجز انه اختیار طائفة من اصحابه" (۱۴)

اور فرماتے ہیں:

(ii) الموجز میں ابوالحسن اشعری فرماتے ہیں۔ ایمان محض تصدیق قلبی اور معرفتہ کا نام ہے یہ مذہب باقلانی اور جوینی وغیرہ کا بھی ہے۔ کبھی ایمان معرفتہ کو قرار دیتے ہیں جیسے جہمیہ اور کبھی اس کی تعبیر تصدیق سے کرتے ہیں۔ باقی مرتکب کبیرہ کے بارے اشاعرہ اہل سنت کے ساتھ متفق ہیں۔ یہ مومن فاسق ہے اس کا معاملہ اللہ کے حوالے ہے۔

---

(۱۳) مجموعة الفتاوی 'رساله الایمان الاوسط' ۷: ۵۵۰: کتاب الایمان ۱۱۵ 'المکتب الاسلامی، بیروت۔

(۱٤) ایضاً، مجموع: ۷/ ۵۰۹

اختلاف کی اصل وجہ

امام موصوف اپنی کتاب "کتاب الایمان الکبیر" میں اختلاف کی اصل وجہ بتاتے ہیں کہ ایمان کے بارے اصل وجہ اختلاف دو باتیں ہیں۔

(i) ایمان ایک ایسا "کل" ہے جسے اجزاء میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا بلکہ اگر ایک جز بھی اس کا زائل ہو جائے تو کل کا کل ایمان زائل ہو جاتا ہے تمام اعمال اس میں شامل ہیں۔(۱۵)

(ii) دوسری وجہ بعض متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ انسان میں دو چیزیں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں۔اطاعت و معصیت، ایمان وکفر، اسلام ونفاق، بلکہ ان دونوں میں سے ایک منتفی ہوگا تو دوسرا خود بخود منتفی ہو جائے گا۔ان دو وجوہات کی بناء پر ایمان میں تین اقوال ہو گئے۔(۱٦)

خوارج ومعتزلہ کہتے ہیں کہ دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں۔تارک اعمال مومن نہیں ہوسکتا اور یہ قاعدہ ہے کہ "اذازال بعضہ زال باقیہ" انسان میں دو باتیں ایمان ونفاق جمع نہیں ہوسکتیں۔ان کے ہاں ایمان کے حصے وبخرے نہیں ہوسکتے۔نہ دنیوی اعتبار سے کہ اس پر اطلاق مومن کا ہو اور نہ اخروی حکم کے اعتبار سے اسی وجہ سے مرتکب کبیرہ کو یہ مومن خیال نہیں کرتے اور اس پر ہمیشہ ہمیشہ جہنم کا حکم جاری کرتے ہیں۔

دوسرا قول

جہمیہ اور مرجئہ کا ہے۔یہ کہتے ہیں کہ متواتر روایات سے یہ بات ثابت ہے کہ عاصی لوگ جو اہل قبلہ ہیں ہمیشہ کے لئے جہنم میں نہیں رہیں گے۔بلکہ بالآخر جہنم سے نکال دیئے جائیں گے اور اس پر اجماع ہے کہ ایسے لوگ مرتد وکافر نہیں۔اگر اعمال کو حقیقت ایمان میں داخل سمجھا جائے اور قاعدہ "الایمان کلّ لایتجزا، اذا ذھب بعضہ ذھب باقیہ" کے مطابق گنہگار مومن کا ایمان ختم ہو جائے اور ہمیشہ کے لئے جہنمی ہو، یہ متواتر روایات کے خلاف ہے۔اسی وجہ سے اعمال کو ایمان کا جز نہیں مانتے۔مرجئہ کے درمیان حکم کے بارے اختلاف ہے۔بعض کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ ثواب وعقاب، مدح وذم کا مستحق ہوسکتا ہے بعض کے نزدیک اس کو عذاب نہیں ہوگا جیسے مرجئہ شیعہ اور اشاعرہ میں سے قاضی ابوبکر وغیرہ اس کے قائل ہیں۔دینوی اعتبار سے یہ حضرات ایمان میں تبعیض وتقسیم کے قائل نہیں کہ کچھ ایمان ہو اور کچھ نہ ہو۔

تیسرا قول

اہل سنت کے ہاں ایمان کے اطلاق اور حکم اخروی کے اعتبار سے تبعیض ہوسکتی ہے۔"فیکون مع الرجل بعض الایمان لا کلہ" اور اس پر حکم مومن والا جاری ہوگا یعنی نیکیوں پر ثواب اور گناہوں کا عذاب ہوسکتا ہے اور یہ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ انسان مطیع اور عاصی، ایمان وکفر اصغر اور اسلام ونفاق عملی سے موصوف ہو، جیسے ولی نیکی اور گناہ کے اعتبار سے ہوسکتا ہے۔دینوی اعتبار سے یہ ناقص الایمان ہوسکتا ہے اور آخرت میں مشیت الٰہی کے ماتحت ہے چاہے تو عذاب دے یا بخش دے۔

---

(۱۵) الایمان ۱۸۹۔۲۲۹، الایمان الاوسط درمجموع:۷، ۵۰۹۔۵۴۳، ۵۵۰ التسعینیہ بمعنی کتاب فی محنۃ المصر: درمجموع: ۵/ ۲٤۸/ ۱٦۰

(۱٦) شرح اصفہانیہ /۱٤٤

اہل کفار کے لئے مجمل وعید آئی ہے۔لہٰذا جہنم میں جائیں گے۔جن کو نکال لیا جائے گا۔(۱۷)

یہ ہے منشاء اختلاف جو شیخ الاسلام نے بیان کیا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ متواتر احادیث سے ایمان ونفاق کا اجتماع ہو سکتا ہے۔آثار صحابہ اور تابعین سے بھی یہ بات ثابت ہے۔بلکہ اسلاف کا اس پر اجماع ہے۔امام اشعری پر شیخ الاسلام موصوف نے تعجب کا اظہار بھی کیا ہے کہ اشعری نے اپنی کسی کتاب میں اس بات سے انکار کیا ہے کہ نفاق و ایمان جمع نہیں ہو سکتے اور اس پر انہوں نے اجماع بھی نقل کیا ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ بات اجماع حقیقی کے خلاف ہے کیونکہ اسلاف سے یہ بات صراحۃً ثابت ہے کہ انسان میں اطاعت ومعصیت ایمان ونفاق جمع ہو سکتے ہیں۔(۱۸)

امام احمد بن حنبل نے اس کی مثال پیش کی ہے جس کی تائید امام موصوف نے کی ہے کہ ایک شخص صرف اقرار کر لیتا ہے لیکن باقی سارے کفریہ کام انجام دیتا ہے۔زنار باندھنا،صلیب لٹکانا،گرجا گھروں میں جانا وغیرہ تو ایسا شخص زبانی اقرار کی وجہ سے مومن ہے۔جہمیہ کہتے ہیں کہ اگر یہ افعال ظاہری طور پر کرتا ہے تو ظاہری کافر ہوگا۔البتہ باطناً یہ کافر نہیں ہاں دینوی احکام کے اعتبار سے یہ افعال کفر کی علامات ہیں۔مگر اس کی تردید میں جب ایسی روایات پیش کی جاتی ہیں جن سے اخروی اعتبار سے بھی کافر قرار دیا گیا ہے تو اس کا جواب آپ یہ دیتے ہیں اسے معرفت نہیں تھی،یہ بات صریح عقل کے بھی خلاف ہے اور نقل کے بھی۔(۱۹)

جو اشاعرہ جہمیہ کے ساتھ متفق ہیں ان کے دو قول ملتے ہیں کبھی تو اہل سنت کی موافقت کرتے ہیں اور کبھی جہمیہ کی۔جیسے ایک شخص اللہ اور رسول کو معاذ اللہ گالی دیتا ہے۔ایسے شخص کے لئے کچھ حضرات تو کہتے ہیں کہ یہ ظاہراً کافر ہے باطناً نہیں بلکہ مکمل مؤمن ہے۔کیونکہ ایمان تقسیم نہیں ہوتا۔قاضی عیاض نے اہلسنت کا قول اختیار کیا ہے۔

یہاں امام موصوف امام رازی پر بھی تنقید کرتے ہیں کہ یہ بھی جہمیہ کے ساتھ موافقت رکھتے ہیں۔آپ نے ابی یعلیٰ کے دو قول نقل کئے ہیں کہ ایسے شخص کو اگر قتل کر دیا جائے تو وہ کافر ہونے کی بناء پر قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ حد میں قتل کیا جائے گا کیونکہ یہ مومن ہی ہے۔ہاں البتہ اگر یہ گالی گلوچ کو حلال سمجھتا ہے تو یہ کافر ہے۔امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"یرحم اللّٰہ القاضی ابایعلی.........فقد ذکر فی غیر موضع ماینافض ماقاله هنا"(۲۰)

بعض جہمیہ کہتے ہیں:

"الایمان هو مجرد التصدیق الذی فی القلب وان لم یقترن به قول اللسان،ولم یقتض عملا فی القلب ولا فی الجوارح".(۲۱)

---

(۱۷) ایضاً ۱۳۷-۱۳۸،۱۴۳-۱۴۲،الفرقان بین الحق والباطل درمجموع :۱۳/ ۸۔۵۰،شرح حدیث "انما الاعمال بالنیات":درمجموع ۱۸/ ۲۷۰،۲۷۱،۲۷۶،کتاب الایمان ۲۰۹،۲۱۰،الایمان الاوسط درمجموع ۷/ ۵۱۰-۵۲۰

(۱۸) شرح اصفہانیه ۱۴۴،الایمان ۸۷،الایمان الاوسط درمجموع :۷/ ۵۱۲-۵۲۲ (۱۹) الاستقامه :۱/ ۱۳۰

(۲۰) الایمان ۳۸۴،مناقب الشافعی لفخر الرازی ۱۳۱-۱۳۲،مکتبه الکلیات الازهریه القاهره

(۲۱) الصارم المسلول علی شاتم الرسول ،مطبعة السعادة /۵۱۴-۵۱۵

نیز مرجئہ پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک ایمان صرف تصدیق رسول فیما اخبر بہ الرسول ہے۔ان کے ہاں بھی سب وشتم سے تصدیق میں کوئی فرق نہیں پڑتا جیسے ایک شخص وجوب اطاعت کا عقیدہ تو رکھتا ہے' لیکن معصیت کا ارتکاب کرتا ہے۔امت میں ایسے شخص کو کافر قرار دیا جاتا ہے۔تو وہ صرف عدم اعتقاد کی بناء پر ہے نہ کہ گالی کے حرام ہونے کی بناء پر یعنی جو شخص گالی کو حلال سمجھے وہ کافر ہو جاتا ہے۔

امام موصوف فرماتے ہیں:

"وھذاالقول مخالف لاجماع السلف " (۲۲)

ایمان کے بارے اشاعرہ کا رد

اشاعرہ متکلمین وغیرہ کے نزدیک ایمان تصدیق یا معرفتہ کا نام ہے اور اعمال اس میں داخل نہیں امام موصوف فرماتے ہیں اشاعرہ کو اصل میں غلط فہمی ہوئی ہے۔اسلاف کے اصل ماخذ سے انہوں نے استفادہ نہیں کیا۔ بلکہ اسلاف کے بارے جو دوسروں نے لکھا ہے غلط یا صحیح وہی اسلاف کا اصل موقف انہوں نے سمجھا۔یہی وجہ ہے کہ بہت سے مسائل میں اہل سنت کے ساتھ وہ متفق ہیں جیسے ایمان میں استثنا کا مسئلہ۔کہ ایک شخص کہتا ہے "انا مومن ان شاء اللہ" کہنے والا اہل قبلہ سے ہے تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔اور مخلد فی النار بھی نہیں ہوگا اور اس کے حق میں اس کی شفاعت بھی قبول کی جائیگی لیکن ایمان کے بارے وہ جہمیہ کے ساتھ ہیں کیونکہ انہوں نے کتب کلام سے استفادہ کیا ہے ورنہ امام احمد بن حنبل نے جہمیہ کی تکفیر کی ہے۔

"وھو عندھم شر من قول المرجئہ" (۲۳)

ایمان کے بارے امام اشعری کے چونکہ دو قول ہیں جو سلف اور جہمیہ کے موافق ہیں جس کی وجہ سے بعد کے اشاعرہ نے اس قول کو اختیار کیا جو جہمیہ کے موافق ہے۔دوسرے اقوال موافق بالسلف کو انہوں نے اختیار نہیں کیا۔چنانچہ امام ابن تیمیہ قاضی ابو بکر باقلانی کی عبارت نقل کرتے ہیں ۔جس کا مفہوم ہے کہ جب قاضی عبدالجبار سے سوال کیا گیا ایمان سے متعلق تو فرمایا ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے اور اس پر دلیل یہ پیش کی کہ اس پر تمام اہل لغت کا اجماع ہے۔چنانچہ نزول قرآن اور بعثت نبویؐ سے قبل ایمان کا معنی تصدیق ہی کیا جاتا تھا۔جس پر قرآن کریم بھی گواہ ہے۔

﴿وما انت بمومن لنا﴾(یوسف: ۱۱)

ای بمصدق لنا اور اہل عرب کہتے ہیں:

"فلان یؤمن بالشفاعة وفلان لایومن بعذاب القبر ای لایصدق بذالک"(۲۴)

لہذا جو معنی لغت میں ہے وہی شریعت میں مراد ہے جہمیہ وغیرہ کی سب سے بڑی دلیل یہی ہے۔اس کا امام موصوف نے دو طرح سے جواب دیا ہے،اجمالی و تفصیلی۔اجمالی جواب اہل سنت سے نقل کیا ہے کہ ایمان اقرار وغیرہ کو کہا جاتا ہے۔اگر چہ لغت

---

(۲۲) الصارم '۵۱۷ـ۵۲۵ (۲۳) کتاب الایمان /۱۱۵

(۲٤) ایضاً ۱۱٦: التمھید للباقلانی /۳٤٦

میں بمعنی تصدیق آتا ہے۔لیکن تصدیق باللسان وبالقلب وبالجوارح ہوتی ہے۔آنحضور ﷺ سے روایت ہے الفرج یصدق ذلک او یکذبہ (۲۵) ایمان سے مراد تصدیق ہے لیکن مطلق تصدیق نہیں بلکہ تصدیق مقید اور خاص۔ اور وہ یہ ہے کہ اس میں اعمال بھی داخل ہیں۔لفظ ایمان بمعنی تصدیق لغۃ مجازی ہے اور شرعی معنی حقیقی ہے۔لیکن شارع نے احکام کا اضافہ کر دیا۔شرعی معنی منقولی ہے ان تمام اقوال سے ان حضرات کی تردید ہو جاتی ہے جو ایمان کو صرف تصدیق قرار دیتے ہیں جیسے صلوٰۃ کا لغوی معنی دعا ہے لیکن شرعی معنی خاص طریقہ سے اقوال افعال خاص اوقات میں مراد ہے اور جمہور بھی یہاں صرف لغوی معنی مراد نہیں لیتے بلکہ اصطلاحی معنی ہی مراد لیتے ہیں تو لفظ ایمان کو اصطلاحی معنی میں مراد کیوں نہیں لیا جاسکتا۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کا دعویٰ اجماع صحیح نہیں کیونکہ حوالہ درکار ہے، کس نے ذکر کیا اور کس کتاب میں اور اہل لغت سے کون لغوی مراد ہیں۔ابو عمرو اصمعی، خلیل، وغیرہ یا متکلمین ان حضرات نے یہ معنی بالسند ذکر نہیں کیا بلکہ جس طرح اپنے اپنے دور میں سنا ذکر کر دیا یا جیسے شعراء کے دیوان وکلیات میں دیکھا نقل کر دیا۔

اجماع تو دور کی بات ہے ہم تو لفظ ایمان کے بارے میں نہیں جانتے کہ کس معنی میں انہوں نے نقل کیا ہے۔باقی اگر اہل لغت سے مراد یہ خود ہیں تو یہ ان سے بھی منقول نہیں اور اکا دکا سے یہ آیا ہے تو یہ اجماع تو نہ ہوا۔اور عرب سے بھی یہ منقول نہیں بالفرض اگر یہ معنی بھی تب بھی مسلمانوں کا آنحضور ﷺ سے نقل کردہ معنی سے بہتر نہیں ہوسکتا۔اہل عرب کا معنی کلام عرب سے ایمان کا معنی مجرد التصدیق منقول نہیں۔

البتہ الفاظ" فلان یؤمن بالشفاعة وفلان لایومن بعذاب القبر" یہ الفاظ نزول قرآن سے قبل کے نہیں ہیں۔اس لئے اس سے مراد تصدیق بالقلب واللسان ہے کیونکہ کسی شخص کا ایمان اس وقت تک معلوم نہیں ہوسکتا جب تک بتلایا نہ جائے یعنی زبان سے اقرار نہ کیا جائے۔اسی طرح تصدیق بالشفاعۃ اور عذاب قبر اس وقت تک مکمل نہیں ہوسکتا جب تک امید اور خوف نہ ہو ان دونوں کے بغیر آدمی مومن نہیں ہوسکتا جیسے ابلیس مصدق بوجود اللہ کے باوجود مومن نہیں اور فرعون علم برسالۃ کے باوجود مومن نہیں ہوسکتا۔یہود ہنود بھی مومن نہیں ہوسکتے اور ایمان بھی تصدیق شئی مطلق شئی نہیں بلکہ شی مخصوص ہے کسی چیز کا مطلب خالی اس چیز کی تصدیق نہیں بلکہ شریعت کی بتلائی ہوئی چیز کی تصدیق ہے جو شارع کی مقرر کردہ ہے لہٰذا یہ معنی خاص ہوئے تو عند الشارع ایمان قول کو مشتمل ہے اور کسی بھی لفظ کا ذہن میں خاص معنی بغیر کتاب وسنت کی رہنمائی کے صحیح معلوم نہیں ہوسکتا۔

لہٰذا زکوۃ، حج نماز کی طرح ایمان کو بھی لیا جائے اور قرآن کریم میں ایمان کا ذکر مطلق نہیں آیا بلکہ مقید آیا ہے اور یا مطلق مفسر آیا ہے۔مقید کی مثال یو منون بالغیب (البقرۃ:۳)

﴿فما امن لموسیٰ الاذریة من قومه﴾ (یونس:۸۳)

اور مطلق کی مثال:

﴿ انماالمؤمنون الذین اذا ذکر الله وجلت قلوبهم﴾(انفال: ا)

﴿انماالمؤمنون الذین امنوا بالله ورسوله ثم لم یرتابوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم فی سبیل الله اولئک هم الصادقون﴾(الحجرات: ۱۵)

---

(۲۵) متفق علیه بخاری حدیث ٦٢٤٣، فتح الباری: ٢٦/١١ لابن حجر عسقلانی ،المطبعه السلفیة القاهره،

﴿فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما﴾ (النساء ۴: ۶۴)

قرآن میں اگر ایمان مطلق کا ذکر بھی ہو تو مراد اس سے تصدیق بالعمل ہے جیسے نماز روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ۔ باقی یہ اعتراض کہ نماز وایمان میں فرق ہے کہ ان الفاظ الصلوٰۃ الصیام، الحج وغیرہ میں لغوی معنی مثلاً دعا وغیرہ پایا جاتا ہے جس کے ساتھ شارع نے اعمال ضم کر دیئے ہیں۔ جب کہ ایمان میں ایسی کوئی بات نہیں۔ امام ابن تیمیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ جو بات الصلوٰۃ وغیرہ میں کہی جاسکتی ہے وہی ایمان میں بھی کہی جاسکتی ہے۔ کیونکہ نصوص ایمان کے ساتھ عمل ملا ہوا ہے اور قرآن وسنت اس سے بھرے پڑے ہیں۔ بلکہ الصلوٰۃ، الزکوٰۃ، الحج سے بھی زیادہ ایمان کے ساتھ اعمال کا تعلق ہے جن کے بغیر ایمان ختم ہو جاتا ہے چنانچہ سلف کا اس پر اجماع ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ ایمان صلوٰۃ کی طرح ہے کہ اس میں لغوی معنی بھی ہیں اور شرعاً اس میں دل، زبان، جوارح کے اعمال بھی آتے ہیں۔ جس طرح نماز میں تمام شرائط ضروری ہیں ورنہ نماز باطل ہو جائے گی یا ناقص۔ اسی طرح ایمان میں بھی تمام شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

امام ابن تیمیہ مزید فرماتے ہیں کہ یہ بات بداہتہً معلوم ہے کہ ایک شخص رسول کو سچا سمجھتا ہے لیکن زبان سے اقرار نہیں کرتا نہ نماز روزہ ادا کرتا ہے، اللہ اور رسول سے محبت بھی نہیں کرتا بلکہ بغض رکھتا ہے۔ مقابلہ ومقاتلہ کرتا ہے تو یہ مومن نہیں ہے جیسے یہود ونصاریٰ اور مشرکین وہ جانتے تھے کہ آپ ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور اس کے باوجود ڈٹ کر مخالفت کی، سب جہمیہ کے نزدیک یہ کافر ہیں جنہیں اللہ کے پیغمبرؐ نے کافر قرار دیا تو ایمان تصدیق اور عمل کا نام ہے۔

اسی طرح ایسے کفار کو شارع نے جو مخلد فی النار کہا ہے، یہ تصدیق کے ساتھ ساتھ عمل نہ ہونے کی بناء پر ہے، اسی طرح ان حضرات کا ایسے شخص کو جو زبان سے کفریہ باتیں کہہ دیتا ہے جیسے اللہ ورسول کو گالی دینا تثلیث کو ماننا وغیرہ کو مومن قرار دینا بالکل غلط ہے کیونکہ تصدیق صحیح نہیں پائی گئی یا ایک شخص نے قدرت کے باوجود بھی زبان سے اقرار نہیں کیا اور نہ اللہ رسول کی ظاہراً اطاعت کی تو یہ مومن نہیں۔

امام صاحب جہمیہ اور مرجئہ دونوں کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں، ایک شخص جو ایک بھی عمل نہیں کرتا اور کبیرہ کو ترک نہیں کرتا ایسے شخص کو جہمیہ کا مکمل مومن قرار دینا اور یہ کہنا:

''ایمانہ' مثل ایمان الانبیاء وھذا بین البطلان'' (بلکہ ظاہر باطل) ہے۔

کیونکہ ایمان کے لئے صرف تصدیق قلبی کافی نہیں، زبانی اقرار اور عمل بھی ضروری ہے۔ بڑے بڑے متکلمین اسے مکابرہ اور سفسطہ قرار دیتے ہیں۔

پھر تصدیق بھی کلام کی ایک قسم ہے۔ اس کا استعمال تصدیق قلبی سے زیادہ تصدیق قلبی اور اقرار باللسان پر ہے۔ تصدیق میں تو لفظ ومعنی دونوں آتے ہیں صرف معنی ہی نہیں۔ یہ بات آپ نے کتاب الایمان میں بھی بیان کی ہے اور دوسری کتب میں بھی اور جہمیہ حضرات دلیل میں ''وما انت بمومن لنا'' (ای بمصدق) پیش کرتے ہیں۔ امام صاحب نے چند وجوہ سے اس کی تردید کی ہے۔ یعنی اس میں تصدیق کو ایمان کے مترادف قرار دینا مقصود نہیں ہے۔ اس سلسلے میں امام موصوف فرماتے ہیں۔ ایمان کا صحیح مفہوم

متعین کرنے کے لیے تمام قرآن و حدیث کی آیات و احادیث مد نظر رکھنی چاہئیں۔ صرف ایک آیت نہیں۔ کیونکہ ایمان اصل دین ہے اور سب سے زیادہ ذکر ایمان ہی کا آتا ہے صرف ایک ہی آیت میں نہیں۔ (۲۶)

ایمان، تصدیق کا مترادف ہے

ایمان تصدیق کا مترادف نہیں۔ چند وجوہات کی بناء پر ایمان اور تصدیق میں بہت فرق ہے کیونکہ ایمان بغیر صلہ لام کے استعمال نہیں ہوتا جبکہ تصدیق کا مشتق بغیر صلہ کے استعمال ہوتا ہے۔ جیسے آپ کسی کی تصدیق کرنا چاہتے ہیں تو کہیں گے۔ اُصدق لہ نہیں جبکہ ایمان کے لیے لام کا صلہ استعمال کریں گے۔ چنانچہ قرآن کریم میں آتا ہے فامن لہ لوط (عنکبوت:۲۶) اور آتا ہے:

﴿فما امن لموسیٰ الا ذریۃ من قومہ (یونس﴾ (۸۳)

﴿....امنتم لہ قبل أن اذن لکم﴾ (الشعراء:۴۹)

اس کے ساتھ ضمیر بغیر صلہ کے نہیں آتی جیسے ....امنعہ نہیں کہیں گے بلکہ امنت لہ کہیں گے۔ جیسا اقررت لہ کہا جاتا ہے ، یہ فرق استعمال کے اعتبار سے ہے۔

علاوہ ازیں ایمان و تصدیق میں یہ بھی فرق ہے کہ تصدیق میں ہر اس بات کی تصدیق کی جاتی ہے جہاں کہنے والا (مخبر) مشاہدہ یا غیب کی خبر دیتا ہے اور اس پر اعتبار کیا جائے تو کہا جاتا ہے 'صدقت' جبکہ ایمان صرف خبر غائب سے متعلق بولا جاتا ہے مثلاً ایک شخص کہتا ہے۔ طلعت الشمس یا غربت تو "امناہ" نہیں کہیں گے بلکہ 'صدقناہ' کہیں گے۔ ہاں غیبی واقعات سے متعلق کہیں گے بشرطیکہ کہنے والا قابلِ اعتبار اور جھوٹ سے بچنے والا ہو۔

قرآن کریم میں جہاں بھی ایمان کا لفظ بولا گیا ہے ایسے واقعات سے متعلق بولا گیا ہے ایمان تکذیب کا مقابل نہیں ہے بلکہ کفر کا مقابل ہے تو ایمان کا معنی صرف تصدیق نہیں ہوسکتا بلکہ دونوں میں بہت فرق ہے اور اگر ایک منٹ کیلئے فرض کریں کہ ایمان مترادف ہے تصدیق کا تو ان لوگوں کا یہ کہنا کہ پھر تصدیق بالقلب یا باللسان نہیں ہوتی بلکہ بالاعمال ہوگی۔ اس کے امام ابن تیمیہ نے دو جواب دیئے ہیں ایک یہ کہ تصدیق بالاعمال بھی ہوسکتی ہے صرف باللسان ہی نہیں چنانچہ حدیث میں

"العینان تزنیان وزنا هما النظر ....والفرج یصدق ذلک او یکذبہ۔ (متفق علیہ)

یعنی فرج عمل کرنے پر آمادہ ہو تو تصدیق ہے ورنہ تکذیب ہے۔ اہل لغت اور سلف و خلف کا بھی یہی قول ہے۔ (۲۷)

ایمان کا مفہوم اگر تصدیق بھی ہو تو وہ خاص تصدیق ہے نہ کہ عام اور مطلق۔ جیسے نماز (الصلوۃ) کہ یہ مخصوص دعا ہے۔ تو تصدیق کے کچھ تقاضے اور لوازمات ہیں، جو اس میں داخل ہیں۔ (۲۸)

اشاعرہ وغیرہ متکلمین جو اعمال کو ایمان کا جز قرار نہیں دیتے وہ دو طرح کے ہیں۔ قلبی اعمال اور بدنی۔ اگر قلبی اعمال، محبت

(۲۶) الایمان ۱۱۶۔۱۱۷۔۱۱۹ (۲۷) ایضاً ۱۲۲

(۲۸) ایضاً ۲۷۸

خوف، خشیت، رغبت، رہبت وغیرہ کو ایمان کا جز قرار نہ دیا جائے تو ایمان ہو ہی نہیں سکتا ورنہ ابلیس فرعون وغیرہ کو بھی مومن ماننا پڑے گا کیونکہ قلبی معرفت تو ان کو حاصل تھی۔ ایمان کے لیے دل میں تصدیق اور اللہ رسول کی محبت ضروری ہے ورنہ اللہ اور رسول کے ساتھ (معاذ اللہ) بغض ہوا اور دشمنی تو بالاتفاق ایمان نہیں کیونکہ تصدیق اور علم سے دل میں محبت نہیں آسکتی جب تک کہ دل، حسد تکبر وغیرہ سے پاک صاف نہ ہو کیونکہ قلب سلیم میں لازماً اللہ کی محبت ہوگی تو اب اگر کمل اور سچی محبت ہوگی تو بدن سے لازماً اعمال واقوال صادر ہونگے۔ ورنہ تصدیق اور علم کے باوجود دل میں بغض ہوسکتا ہے جیسے شیطان اور کفار اور ان کے وجود کی تصدیق علم ہے لیکن بغض بھی ہے تو ایسا ایمان جس میں قلبی اعمال ہونگے ایمان کہلائے گا جس کا اثر انسان کے بدن پر پڑتا ہے اور بدنی اعمال انسان کے قلب پر اثر ڈالتے ہیں:

"فكل منهما يؤثر في الاخر لكن القلب هو الاصل والبدن فرع له والفرع يستمد من اصله والاصل يثبت ويقوى بفرعه" (۲۹)

اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی یہ بھی تحقیق ہے کہ جمہور مرجئہ عمل قلبی کو ایمان میں داخل مانتے ہیں۔ مجموع الفتاویٰ میں آپ نے ان کے اقوال بھی درج کئے ہیں۔

عمل جوارح بھی ایمان کا حصہ ہیں۔ اس بارے امام ابن تیمیہ نے کتاب وسنت، اقوال صحابہ اور اقوال آئمہ سلف بیان کیے ہیں۔ بالخصوص جو دلائل امام احمد اور مروزی نے نقل کئے ہیں اور امام شافعی وعبدالبر کے حوالہ سے اجماع نقل کیا ہے۔ (۳۰)

مرجئہ نے ان نصوص واقوال کا انکار کیا ہے۔ کیونکہ ان کے تسلیم کرنے سے بہت سی صفات کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔ بعض مرجئہ نے کہا ہے کہ ایمان اعمال کو مجازاً شامل ہے امام نے دو طرح سے تردید کی ہے۔ ایک یہ کہ یہ ہے ہی باطل اس لیے کہ قرآن اور عربی زبان میں کوئی مجاز نہیں ہے۔ یہ امام صاحب کا اپنا انفرادی دعویٰ وموقف ہے۔ لہٰذا اعمال کو شامل کر کے ایمان کا مجازی مفہوم لینا غلط ہے۔ (۳۱)

دوسری بات یہ کہ امام کی تحقیق کے مطابق حقیقت کا مطلب ہے لفظ اپنے معنی پر بلا قرینہ دلالت کرے جب کہ مجاز کے لیے قرینہ کی ضرورت ہے اور کتاب وسنت میں ایمان مطلقاً حقیقی معنی کو شامل ہوتا ہے نہ کہ معنی مجازی کو۔ (۳۲) نیز صلوۃ، صوم، حج کا جیسے شرعی معنی ہے اسی طرح ایمان کا مطلب بھی شرعی معنی حقیقی ہے مجازی نہیں۔ (۳۳)

مرجئہ اپنے موقف کے لئے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں ایمان وعمل کو بالعطف ذکر کیا گیا ہے اور معطوف، معطوف علیہ میں مغایرت ہوتی ہے۔ لہٰذا اعمال ایمان میں داخل نہیں بلکہ مغایر ہیں۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ ایمان وعمل میں مغایرت ضرور ہے لیکن تباین والی نہیں۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ مغایرت چار طرح کی ہے ایک اعلیٰ درجہ کی ہے کہ معطوف معطوف علیہ میں تبائن ہو، یعنی دونوں علیحدہ سمجھے جائیں یہ ایک دوسرے کی جگہ نہیں لے سکتے۔ اور نہ ایک دوسرے کا جز ہوسکتے ہیں۔ اور نہ لازم جیسے خلق السموات والارض (الانعام:۱) دوسرا یہ کہ دونوں میں لزوم ہو "ولا تلبسوا الحق بالباطل وتکتموا الحق التباس و کتمان دونوں میں لزوم پایا جاتا ہے۔

---

(۲۹) کتاب الایمان ۱۲۵، ۱۸۰ (۳۰) ایضاً ۱۲۶ (۳۱) ایضاً ۱۴۳

(۳۲) ایضاً ۲۷۵-۲۷۸: درمجموع: ۱۰: ۳۶۵-۳۷۴ (۳۳) الایمان ۲۷۰-۲۸۱

معطوف معطوف علیہ کا حصہ ہو جیسے حافظوا علیٰ الصلوات والصلوۃ الوسطی۔ نیز یہ کہ اختلاف صفات کو ظاہر کرنے کے لئے عطف کرنا ان میں مغایرت نہیں ہوتی معطوف اور معطوف علیہ ایک ہی ہوتا ہے۔ جیسے سبح اسم ربک الاعلیٰ الذی خلق فسویٰ والذی قدر فهدی والذی اخرج المرعی. (اعلیٰ ۱۔۴)

شیخ الاسلام فرماتے ہیں کہ عمل اور ایمان میں عطف کس قسم کا ہے، فرماتے ہیں:

"ان لفظ الایمان اذا اطلق فی القرآن والسنة کما یراد به ما یراد بلفظ البر والتقویٰ والدین وشعب الایمان ھیٰ شعب البر والتقویٰ والدین" (۳۴)

شیخ الاسلام فرماتے ہیں کہ لفظِ عمل کے ساتھ لفظِ ایمان کا ذکر ہوتا ہے۔ تو اعمال اس میں داخل ہوتے ہیں۔ اور کبھی اعمال کا ایمان کے ساتھ تذکرہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اصل تو ایمان قلبی ہے اور اعمال ظاہرہ اس کے ساتھ لازم ہیں جس کا ایمان ہوگا تو وہ اس کے ساتھ اعمال ضرور بجالائے گا۔

اگر اعمال نہیں بجالاتا تو درحقیقت دل میں ایمان کی کمی ہے اور جہاں دونوں کا ذکر آتا ہے وہاں یہ بات واضح کرنی مقصود ہوتی ہے۔ کہ محض ایمان قلبی کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ اعمال بھی ضروری ہیں۔ تو اعمال ظاہری علامت ہیں ایمان کے لئے اور ایمان کے ساتھ اعمال لازمی ہیں۔ باقی ایمان کا ذکر ہوگا۔ اعمال اس کے مطابق ضرور سرزرہوں گے تو ایمان وعمل میں عطف عطف خاص علی العام ہے علیحدہ ذکر بھی اس کی اہمیت اور خصوصیت بتلانے کے لئے ہوتا ہے ایمان کا ذکر پہلے ہوتا ہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اعمال کا بعد میں کیونکہ وہ متمم ایمان والدین ہیں دوسری بات ہے کہ اعمال بعینہ ایمان تو نہیں ان میں تغایر تو ہے لیکن ایمان کے ساتھ لازم ہیں اسی وجہ سے اعمال کے انتفاء سے ایمان کا انتفاء ہو جاتا ہے۔

"انتفاء اللازم یقتضی انتفاء الملزوم" (۳۵)

استثناء فی الایمان

ایک شخص کہتا ہے کہ "انا مومن ان شاء اللّٰہ" یہ صحیح ہے یا غلط۔ اس بارے امام صاحب کی تحقیق کے مطابق تین مذاہب ہیں۔ ایک فرقہ اسے حرام قرار دیتا ہے اور وہ جہمیہ اور مرجئہ وغیرہ ہیں۔ ان کا موقف یہ ہے کہ یہ ایک ہی چیز ہے اور ہر انسان اسے جانتا اور پہچانتا ہے جو استثناء کرتا ہے وہ شک میں مبتلا ہے ایسے شخص کو شکی کہتے ہیں جس کی جمع اشکاک آتی ہے۔ دوسرے حضرات کلابیہ اشاعرہ اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ اس کا اللہ ہی ضامن ہے کہ خاتمہ اسلام پر ہوگا یا کفر پر۔ ماضی کے اعتبار سے جو زمانہ ایمان کی حالت میں گزرے گا اس سے استثناء جائز نہیں البتہ مستقبل کے اعتبار سے جائز ہے بلکہ واجب کیونکہ اہل حدیث (محدثین) ایسی صورت میں استثناء کے قائل ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات قائل ہیں کہ حلول حوادث بذات اللہ منع ہیں اور صفات الٰہی محبت، رضا، ناراضگی غصہ وغیرہ یہ صفات ازلی اور قدیم ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمیشہ اس کافر سے محبت رکھتے ہیں جس نے ایمان قبول کرنا ہے

---

(۳۴) الایمان الاوسط درمجموع ۷: /۵۳۷۔۵۴۱

(۳۵) ایضاً ۳۰۰۔۳۰۱، ۳۸۳۔۳۸۴، التمہید لابن عبدالبر: ۹ /۲۳۸

اور ہمیشہ اس مومن سے ناراضگی رکھتا ہے جس نے کافر ہو کر مرنا ہے۔ استثناء کا مسئلہ اس کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور ''انشاء اللہ'' مستقبل کے اعتبار سے ضروری کہنا قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ انسان کو اپنے خاتمے کا پتہ نہیں کس حالت میں ہو۔ اشاعرہ کلابیہ کے اس موقف میں تضاد پایا جاتا ہے کیونکہ کبھی ایمان کا معنی تصدیق کرتے ہیں اور کبھی بندے کا اپنے رب کو ضامن بنانا قرار دیتے ہیں۔ جس کی بناء پر یہ ان شاء اللہ کہنا واجب قرار دیتے ہیں۔ گویا ایمان کے معنی اور مفہوم میں تبدیلی کرتے ہیں۔ اعمال میں ایسا کیوں نہیں ہوسکتا اور اشاعرہ اپنے موقف میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول پیش کرتے ہیں کہ آپ سے پوچھا گیا:

''ان قوما یقولون. انا مومنون ؟فقال افلا سالتموہ أفی الجنۃ هم؟فلما سالوا احد هم قال اللّٰه اعلم.

قال ابن مسعود: فهلا وكلت الاولى كما وكلت الثانية''(۳۶)

''حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کسی نے پوچھا کہ کچھ لوگ انا مؤمنون کہیں تو ان کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ ان سے پوچھیں کہ کیا جنت میں جاسکتا ہے تو کوئی ان میں سے کہے واللہ اعلم تو آپ ﷺ نے فرمایا تو پھر سب کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔

یعنی مخاطب شخص اپنے لیے فعلِ واجبات ترک محرمات کی گواہی نہیں دیتا اللہ کے حوالے کردیتا ہے جیسے جنت میں داخلہ اللہ کے حوالے کیا۔

امام احمد بن حنبل اور اسلاف اس بات کے قائل نہیں کہ انسان ضامن بنائے کیونکہ ایمان مطلق، فعل جمیع المامورات ہے اور اس پر انسان اللہ کو ضامن نہیں بناتا۔ حضرت عبداللہ مسعودؓ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ

فهلا وكلت الاولى كما وكلت الثانيه''

کیونکہ:

''من شهد لنفسه بذالك شهد انه من اهل الجنة ان مات على ذالك''.(۳۷)

بعض اشاعرہ ہر چیز سے متعلق استثناء کے قائل ہیں کیونکہ اپنے علم کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں اور ہر چیز کے بارے میں ان شاء اللہ کہتے ہیں جیسے۔

هذا الوب ان شاء اللّٰه هذا جبل ان شاء اللّٰه.(۳۸)

جب ان سے پوچھا جاتا تو کہتے انّ اللّٰه قادر على ان يغيره۔ اشاعرہ کا یہ موقف ان کے اسلاف کے خلاف ہے۔ دوسرا مسلک استثناء کو واجب قرار دینے والوں کا ہے جو اشاعرہ کے عام اسلاف کا ہے کہ استثناء کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اگرچہ ایمان کے دوسرے معنی کے اعتبار سے ترک استثناء کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ حضرات ایمان میں فعل مامورات اور ترک کل منہی عنہ کو داخل مانتے ہیں۔ اس اعتبار سے ان شاء اللہ کہنا جائز ہے تاکہ اپنے منہ میاں مٹھو نہ بنے۔ یعنی اپنا تزکیہ اور اپنی ولایت آپ بیان کرے۔

---

(۳۶) الایمان /۸۳-۱۱۲ (۳۷) ایضاً'۱۷۰ (۳۸) ایضاًالایمان'۴۰۰

تیسرا مذہب یہ ہے کہ ایک اعتبار سے مستثنیٰ کر سکتا ہے اور ایک اعتبار سے نہیں۔ اگر مستثنیٰ ایمان میں شک کی نیت سے کرے گا تو صحیح نہیں اور اگر شک کے علاوہ کسی اور اعتبار سے کہتا ہے تو صحیح جیسے یہ کہ اُس نے تمام واجبات کو ادا نہیں کیا اور تمام منہیات کو ترک نہیں کیا اور خاتمہ کا علم نہیں کیسے ہو یا اپنے منہ میاں مٹھو بننے سے پرہیز کرنا ہے۔ اس طرح استثناء جائز ہے کتاب وسنت اور اقوال سلف اس پر شاہد ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اہل سنت کا رجحان واضح ہو گیا اور کلابیہ کے موقف کی کمزوری اور ان کا تناقض ثابت ہو گیا۔ باقی رہ گیا ایمان میں کمی وزیادتی کا مسئلہ مرجئہ اس کو تسلیم نہیں کرتے اور جن روایات سے ایمان کی زیادتی معلوم ہوتی ہے۔ اس سے ''تجدد امثال'' مراد لیتے ہیں۔ تجدد امثال یعنی ایمان کی تازہ بہ تازہ اشکال پر ایمان یہ کتاب وسنت اور اقوال سلف سے مردود ہیں۔ (۳۹)

اسلام اور ایمان میں فرق

متکلمین ایمان کو اسلام کا ایک حصہ اور جز مانتے ہیں۔ شیخ الاسلام نے اس پر تنقید کی ہے۔

۱۔ اسلام اور ایمان میں کوئی فرق نہیں۔

۲۔ اسلام تین چیزوں کا مجموعہ ہے کلمہ ایمان اور عمل۔

۳۔ ان دونوں میں نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے مثلاً ایمان اعمال باطنہ اور اسلام اعمال ظاہرہ سے تعلق رکھتے ہیں جب ایمان و اسلام اکٹھے مذکور ہوں تو دونوں ایک دوسرے سے مفہوم میں مختلف ہوں گے اور اگر ایمان مفرد آئے تو اسلام اس میں داخل اور اسلام مفرد آئے تو ایمان اس میں داخل ہوگا اس طرح دونوں جمع ہو جائیں گے۔ (۴۰)

توحید

متکلمین توحید کا مسئلہ بیان کرنے سے پہلے کچھ ضروری عقلی منطقی اور طبعی مقدمات بیان کرتے ہیں اس کے بعد الٰہیات پر بحث کرتے ہیں مثلاً وجود باری، ماسوا کا محدث ومخلوق ہونا اور اس بارے دہریہ فلاسفہ اور طبائعیہ کی تردید کرتے ہیں۔ اس کے بعد صفات باری تعالیٰ، توحید باری تعالیٰ پر بحث کرتے ہیں۔ پھر توحید پر گفتگو سے پہلے چند ایک مقدمات بیان کرتے ہیں جیسے "اول الواجب علی المکلف" توحید عندالمتکلمین . توحید دعت الیہ الرسل توحید ربوبیت کے ضمن میں اثبات صانع کے دلائل، حدوث عالم، اثبات وحدانیت۔ امام ابن تیمیہ نے ان تمام ضمنی ابحاث کو بھی پیش کیا اور صحیح غلط کو واضح کیا ہے۔ (۴۱)

متکلمین کے ہاں یہ قضیہ ایک اور مقدمہ پر مبنی ہے کہ انسان معرفت الٰہی کیسے حاصل کر سکتا ہے۔ امام ابن تیمیہ نے اپنی کتاب ''درء التعارض'' میں تین اقوال بیان کئے ہیں۔

۱۔ معرفۃ الٰہی نظری چیز ہے جس میں غور وفکر کی ضرورت ہے۔ معتزلہ، اشاعرہ اور فقہاء کا یہ مذہب ہے۔

۲۔ معرفۃ بدیہی ہے جس کا بیج اللہ نے انسانی دلوں میں رکھ دیا اکثر صوفیاء اور شیعہ کا یہی مذہب ہے۔

۳۔ بعض کے لئے بدیہی اور بعض کے لئے نظری ہے جمہور مسلمین کا یہ مذہب ہے۔

---

(۳۹) ایضاً / ۴۱۳

(۴۰) الایمان/۱۳۹، مجموع الفتاوی :۵۶۲/۷، الفرقان بین الحق والباطل، درمجموع:۴۰/۱۳، التسعینیہ/۲۶۹

(۴۱) درء تعارض العقل والنقل:۳۵۲/۷-۳۵۳، ۲/۸، ۱۸-۲۴

جو متکلمین معرفت الٰہی کو نظری مانتے ہیں۔ان میں اول الواجب علی المکلف کے بارے اختلاف ہے بعض کے نزدیک وہ نظر صحیح واجب ہے جو علم، حدوث عالم کا موجب ہو بعض کہتے ہیں کہ اول واجب نظر صحیح کا ارادہ ہے۔تیسری جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اول واجب شک ہے جبکہ چوتھا گروہ کہتا ہے اول واجب معرفۃ الٰہیہ ہی ہے۔

ان چاروں اقوال کے برعکس ایک قول یہ ہے کہ مکلف پر سب سے پہلی واجب چیز لا الٰہ الا اللّٰہ محمّد رسول اللّٰہ کی گواہی، یعنی اللہ کے ایک ہونے کی گواہی ہے جبکہ اشاعرہ براہ راست یا بواسطہ نظر وقصد جو چیز واجب قرار دیتے ہیں وہ ہے معرفۃ الٰہیہ یعنی وجود باری کا اقرار اور خالق صرف وہی ہے اور یہ کہ اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ مخلوق اور حادث ہے۔اس سلسلہ میں امام موصوف نے دو اہم باتیں فرمائی ہیں۔

اول واجب آیا معرفت ہے یا قصد الی النظر یا شک یہ اختلاف لفظی ہے، حقیقی نہیں۔کیونکہ نظر اور غور وفکر اس لحاظ سے واجب ہے کہ یہ وسیلۂ مقصد ہے اور معرفت اس لئے کہ یہ مقصد اصلی ہے اور نظر کے لئے ارادہ کا ہونا ضروری ہے۔لہٰذا اس میں بھی لفظی نزاع ہے حقیقی نہیں ہے۔

باقی شک کو واجب قرار دینا مناسب نہیں یہ ابی ہاشم الجبائی المعتزلی کا قول ہے جسے ابن حزم نے اشاعرہ کی طرف منسوب کیا اور یہ نسبت اس اعتبار سے نہیں کہ یہ کسی امام کا اپنا قول ہے بلکہ اس اعتبار سے ہے کہ یہ قول ان کے موافق کا ہے۔اس کی مثال ابو الفرج المقدسی الحنبلی کی ہے جنہوں نے اپنی کتاب "العبصرۃ فی اصول الدین" میں عنوان مقرر کیا ہے۔

"فصل فی اول ما اوجب اللّٰہ علی العبد المکلف وفی ذالک وجھان لاصحابنا......الی معرفۃ اللّٰہ تعالیٰ" (۴۲)

یہاں اصحاب سے مراد امام صاحب کے اپنے اصحاب نہیں بلکہ کوئی مشہور شخصیت ہے کیونکہ خود آئمہ ثقہ سے کوئی ایسی بات منقول نہیں۔امام ابن تیمیہؒ کا یہ اسلوب اور انداز ہے کہ بات اس کی طرف منسوب کرتے ہیں جس کی وہ ہوتی ہے اور جو غلطی کرے خواہ حنبلی ہو یا کوئی اور اس کو بیان کرتے ہیں۔

امام ابن تیمیہ کے نزدیک اول واجب کون سی چیز ہے ان چاروں میں سے ایک بھی نہیں بلکہ احادیث کی روشنی میں اول واجب توحید ورسالت کی گواہی ہے۔حضرت معاذ بن جبلؓ سے ایک متفق علیہ روایت آتی ہے۔

"......انک تاتی قوم اھل کتاب فلیکن اول ماتدعوھم الیہ شھادۃ ان لا الٰہ الا اللّٰہ وان محمد رسول اللّٰہ......" (۴۳)

قرآن کریم سے بھی اول چیز جو واجب ہوتی ہے وہ اللہ کا نام لینا ہے۔فرمان رب ہے "اقرا باسم ربک الذی خلق" اللہ نے "نظر واستدلال" نہیں فرمایا نیز انبیاء کرام نے امتوں کو دعوت اللہ واحد ہی کیعبادت کی دی ہے کیونکہ معرفت تو ایک

(۴۲) الارشاد۳، المعتمد فی اصول الدین للقاضی ابی یعلیٰ ۲۱: النبوات: ۵۹، مجموع الفتاویٰ: ۵: ۲۰۰۵-۲۰۲: درء التعارض: ۷: ۳۵۳، الاستقامہ: ۱/۱۴۲

(۴۳) درء التعارض: ۷/ ۳۵۲

فطری چیز ہے جو ہر انسان کی فطرت اور طبیعت میں رکھی گئی ہے۔ حضرت نوح، ہود، صالح، شعیب وغیرہ انبیاء علیہم السلام کی دعوت قرآن حکیم میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے جس سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ قومیں اللہ تعالیٰ کے رب ہونے کی قائل رہی ہیں۔ لیکن لوگ اللہ کی عبادت میں شریک ٹھہراتے تھے جیسے مشرکین عرب سے متعلق گفتگو قرآن حکیم میں موجود ہے اور انبیاء کرامؑ نے اقوام سے استفہام تقریری میں پوچھا "افی اللّٰہ شک فاطر السموات والارض" (ابراہیم/۱۰)

اس مقام پر امام ابو بکر باقلانی کا جواب بھی آپ نے نقل کیا ہے کہ اگر معرفت بغیر غور و فکر و استدلال کے حاصل ہو سکتی ہے تو اس کا مکلف کیوں بنایا گیا اس کا جواب دیا کہ اول واجب یہ چیز نہیں بلکہ یہ تو فطری چیز ہے اس طرح قرآن حکیم میں آتا ہے۔

﴿وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون﴾ (الذاریات /۵۶)

جنوں اور انسانوں کو اپنے خالق کا اعتراف اور اقرار ہے۔ جبکہ نظر و استدلال کو اکثریت نہیں جانتی۔ مالک حقیقی کی پہچان ایک فطری اور بدیہی چیز ہے جیسے کھانا پینا کہ ہر کوئی طبعاً و فطرتاً جانتا ہے۔ ایک اور آیت آتی ہے۔

﴿واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم....الست بربکم قالوا بلی﴾ (الاعراف: ۱۷۲)

(بقول ابن تیمیہ اس پر اجماع بھی دلیل ہے) معرفت ایک فطری چیز ہے اس پر سب اہل علم کا اجماع ہے کہ کافر کو سب سے پہلے دعوت شہادتیں دی جائے اس سے کافر مسلمان ہوتا ہے اور اس کے بغیر کسی طرح بھی مسلمان نہیں ہو سکتا۔ ابن منذر فرماتے ہیں:

"اجمع کل من احفظ عنه من اهل العلم علی ان الکافر اذا قال اشهد ان لا اله الا اللّٰه واشهد ان محمداً عبده ورسوله'...وهو بالغ صحیح بعقل انه مسلم" (۴۴)

اس کے بعد اگر اس سے پھر جاتا ہے تو مرتد ہو جاتا ہے وجوب نظر پر کوئی شرعی دلیل نہیں یہ معتزلہ اہل کلام کا قول ہے۔ (۴۵)

پھر یہ کہ یہ بھی بالشرع واجب ہے یا بالعقل متکلمین کے کلام میں تضاد پایا جاتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اول واجب بالشرع ہوتا ہے نہ کہ عقلی طور پر جبکہ معتزلہ اس موقف کے مخالف ہیں۔ وہ عقلاً واجب مانتے ہیں نہ کہ بالشرع درء التعارض میں امام ابن تیمیہ سے دو روائتیں ہیں:

"لم القول بان اول الواجبات هو المعرفة او النظر لا یمشی علی قول من یقول لا واجب الا بالشرع" (۴۶)

کیونکہ یہ بالغ پر واجب ہوگا نہ کہ نابالغ پر جیسے نماز کہ دس سال کے بچے کو ادائیگی کا حکم دیا جائے گا لیکن اگر یہ نظر و استدلال سے کام لیتا ہے اور معرفت حاصل کر لیتا ہے تب بھی اس پر واجب نہیں بلکہ بالغ ہونے کے بعد اگر اس نے کلمہ نہ پڑھا تو سب سے پہلے اسے کلمے کا حکم دیا جائے گا۔ اگر کلمہ پڑھ لیا تو اسے نماز کا حکم دیا جائے گا۔ (۴۷)

---

(۴۴) درء التعارض: ۸/۷، ۱۵۴ (۴۵) موقف ابن تیمیه من الاشاعره: ۳/ ۹۴۰

(۴۶) درء التعارض: ۸/ ۱۲۸-۱۳ (۴۷) موقف ابن تیمیه من الاشاعره: ۳/ ۹۴۰

بعض متکلمین اشاعرہ سے یہ ثابت ہوا ہے کہ "نظر" واجب نہیں علامہ شہرستانی "نہایۃ الاقدام" میں فرماتے ہیں:

﴿ان الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم قادر عليم "أفي الله شك﴾ (ابراهيم : ١٠) (٤٨)

اسی طرح امام رازی "نہایۃ العقول" میں فرماتے ہیں:

و بهذا يتبين خطاء قول من زعم ان اول الواجبات القصد الى النظر الصحيح المفضى الى العلم بحدوث العالم. (٤٩)

امام رازی نے درحقیقت ابو المعالی صاحب الارشاد کی تردید کی ہے اور معتزلہ کے متعلق ایک مقام پر امام رازی نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ بعض ایسے معارف اور معلومات ہوتے ہیں جو بدیہی ہوتے ہیں اور بغیر غور وفکر کے حاصل ہوتے ہیں۔

امام فخر الدین رازی، شیخ نجم الدین کے پاس آئے اور یقین سے متعلق پوچھا آپ نے فرمایا:

"واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها" (٥٠)

"ایسے علوم بھی ہیں جو دلوں پر وارد ہوتے ہیں کہ ان کو ہٹایا نہیں جاسکتا"

تو غور وفکر کے بغیر یہ علوم حاصل ہوتے ہیں آمدی نے بھی اس کی وضاحت کی ہے کہ معرفت صفائی قلب، اخبار انبیاء و فرامین اور اس کے علاوہ اور طریقوں سے بھی حاصل ہوسکتی ہے۔ البتہ جسے نظر کے بغیر معرفت حاصل نہ ہو اس کے لئے نظر واجب ہے۔ ابو یعلی اولاً وجوب نظر کے قائل تھے لیکن بعد میں رجوع کر لیا تھا۔ (۵۱)

امام ابن تیمیہ ان تمام عبارات سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ معرفۃ الٰہیہ کئی طریقوں سے حاصل ہوسکتی ہے صرف غور وفکر اور استدلال پر ہی موقوف نہیں بلکہ یہ انسانی فطرت میں رکھ دی گئی ہے آپ کی تحقیق کے مطابق معرفۃ کا سب سے پہلا انکار قدریہ اور جہمیہ نے کیا تھا بعد میں مسلمان علماء کی طرف منسوب کر دیا گیا۔

امام موصوف فرماتے ہیں، متکلمین نظر کو واجب قرار دیتے ہیں لیکن اس لفظ کی پورے طور پر وضاحت نہیں کر پائے کبھی تو اسے "متضمن علم" قرار دیتے ہیں اور کبھی علم کی ضد اسی بنا پر بعض شک کو واجب قرار دیتے ہیں کیونکہ یہ نظر فی الدلیل اور طلب دلیل میں فرق نہیں کر پائے نظر فی الدلیل سے شک فی المدلول ضروری نہیں کیونکہ بعض اوقات صرف ذہول ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد دلیل ذہن میں آتی ہے تو مدلول بھی معلوم ہو جاتا ہے یہ نہیں کہ پہلے شک پیدا ہو اور پھر طلب اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مدلول معلوم بھی ہے لیکن ذہن کسی دلیل کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ مگر جو متکلمین نظر کو واجب قرار دیتے ہیں، ان کے بیان سے اللہ کے بارے میں شک پیدا ہو جاتا ہے۔ (۵۲)

قائلین بوجوب النظر کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ آیا نظر فرض عین ہے یا فرض کفایہ بعض فرض عین قرار نہیں دیتے۔ ان

---

(٤٨) نهاية الاقدام: ١٢٤، دره: ٩٧٧
(٤٩) نهاية العقول: ١٤-أ دره: ٥/ ٢٩٠
(٥٠) موقف ابن تيميه من الاشاعره: ٣/ ٩٤٢
(٥١) دره: ٧/ ٣٥٣
(٥٢) ايضاً ١٦

میں پھر اختلاف ہے کہ سب سے پہلے کون سی چیز واجب ہے۔ آیا نظر یقین یا علم۔ بعض علم کو واجب قرار دیتے ہیں لیکن یہ بغیر نظر کے حاصل ہوتا ہے۔ بعض اشاعرہ اور رازی اور آمدی کا یہی موقف ہے۔

اور جو فرض عین قرار دیتے ہیں ان کے بھی دو موقف ہیں۔ بعض نظر کو ایمان میں شرط قرار دیتے ہیں جبکہ دوسرے شرط قرار نہیں دیتے، البتہ مجمل طور پر غور و فکر کو واجب قرار دیتے ہیں، خواہ تعبیر اور تفصیل پر قدرت نہ بھی ہو۔ اکا دکا کے علاوہ کوئی واجب قرار نہیں دیتا۔ حضورؐ کے دور میں اہل ایمان صحابہ تابعین بھی نظر کا حکم نہیں دیتے تھے، یہ بعد کے دور کی ایجاد ہے۔ ابوالمعالی نے تو اسے تکلیف مالا یطاق قرار دیا ہے۔ (۵۳)

نظر کے بارے ایک بات اور قابل وضاحت ہے (وقد وقع الخلاف) وجوب نظر کے بارے پھر اختلاف ہے کہ ہر ایک پر واجب ہے یا نہیں بلکہ بعض پر واجب ہے جسے معرفت حاصل ہو اس کے لئے نظر واجب نہیں اور جسے معرفت اور ایمان نظر کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا تو اس پر واجب ہے، یہ جمہور کا مذہب ہے۔

امام ابن تیمیہ نے ایک اور مسئلہ اٹھایا ہے کہ ایمان اور علم لوگوں کے حالات اور امکانات کے پیش نظر واجب ہوتا ہے یعنی ایک چیز ایک شخص کے حالات کے پیش نظر واجب ہوتی ہے لیکن دوسرے شخص پر ان حالات کے نہ ہونے کی بناء پر واجب نہیں ہوتی البتہ جس طرح حالات ہوں گے۔ ان کے پیش نظر واجب ہوگی۔ جیسے ایک شخص اچھی طرح وضو کر سکتا ہے اور قرأت قرآن پر قادر ہے تو بالغ ہوتے ہی اس پر اچھی طرح وضو کرنا اور نماز میں قرأت کرنا فرض ہوگا۔ لیکن ایک شخص اتنا علم نہیں رکھتا اور قادر نہیں تو اس پر اتنا ہی فرض ہوگا جتنی اس میں قدرت ہوگی۔

اسی طرح معرفت کا حصول ہے کہ بعض کے لئے یہ حصول بداہتہً ہوتا ہے، بعض کے لئے بالنظر۔ بعض کے لئے دلائل عقلیہ سے، بعض کے لئے نقلی دلائل سے۔ اگرچہ نقلی دلائل صرف نقلی ہی نہیں ہوتے بلکہ عقلی کو بھی شامل ہوتے ہیں۔

متکلمین کا معرفت کو صرف ایک طرح میں بند کر دینا کہ یہ نظری ہے، بدیہی نہیں ہے اور معرفت صرف غور و فکر اور عقلی دلائل سے حاصل ہو سکتی ہے۔ یہ موقف جمہور مسلمین اور محققین کے خلاف ہے۔

توحید اور اشاعرہ

یہ وہ اہم ترین عقیدہ ہے جو اسلام کی بنیاد ہے اور متکلمین نے اس کی تعبیر میں بہت غلطی کی جس میں حق کم باطل زیادہ ہے۔ متکلمین کے ہاں توحید، واحد، احد تین چیزیں ہیں، ان کے بغیر توحید مکمل نہیں۔

۱. الله واحد فی ذاته لاقسیم له.

۲. الله واحد فی صفاته لاشبیه له.

۳. الله واحد فی افعاله لاشریک له. (۵۴)

تیسری قسم توحید کے بارے زیادہ واضح ہے اور لا اله الا الله کا بھی یہی معنی ہے اور الوہیت کا مفہوم القدرة علی

---

(۵۳) الحبالهان ۳۳۳

(۵٤) موقف ابن تیمیه: ۹٤٦٣، محرر مقالات الاشعری لابن فورک ۵۵: رسالة الحرة للباقلانی (الانصاف) ۳۲: الاعتقاد للبیهقی ٦۳، کتاب الشامل ۳٤۵، الارشاد ۵۲، احیاء علوم الدین: ۳۲/۱

اختراع والخلق ہے۔ لااله الاالله کا معنی لاخالق الاالله.

امام ابن تیمیہ نے متکلمین کے اس خیال کی خوب تردید کی ہے اور چار نکات پیش کئے ہیں۔

۱۔ متکلمین کے کلام میں جو بات حق ہے اس کو بیان کیا ہے اور جو باطل اور غلط ہے اسے بھی واضح کیا ہے۔

توحید پر مشتمل عبارات کی ٹھیک ٹھیک شرح کی ہے۔

۲۔ علمی جائزہ پیش کیا اور تردید کی۔

۳۔ انبیاء کرام کی پیش کردہ توحید کو اجاگر کیا ہے۔

۴۔ اشاعرہ جہمیہ اور معتزلہ میں تصور توحید کہاں سے پیدا ہوا۔

ان الله واحدفی ذاته لاقسیم له، اس کا مفہوم متکلمین بیان کرتے ہیں:

بان الله تعالیٰ لاینقسم .ولایتجزء ولایتبعض ولایتعددولا یترکب" (۵۵)

مگر یہ کلام مجمل ہے اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ اللّٰــه احـدفـردصـمـدلـم یـلـد ولـم یولد اور اس میں تفریق، تجزی اور ترکیب نہیں ہوسکتی تو یہ تو صحیح اور حق ہے اور اگر اس کے برعکس اس سے مقصد اللہ سے "علو" کی نفی ہو اور کہ اللہ مخلوق سے بالکل مباین ہے اور اس کی طرف اشارہ بھی نہیں ہوسکتا جیسے چاہے اس کا نزول نہیں ہوسکتا تو یہ غلط ہے۔ شیخ الاسلامؒ فرماتے ہیں:

"لیـس مـرادهـم بـانـه لاینقسم ولا یتبعض انه لاینفصل بعضه عن بعض وانـه لایکون الهین اثنین ونحوذالک مما یقول النصاری والمشرکون فـان هـذامما لاینازعهم فیه المسلمون......فهذاونحوه هو المراد عندهم بکونه لاینقسم...... (۵٦)

عدم انقسام اور عدم تبعیض سے مراد متکلمین کے ہاں یہ ہے کہ اللہ کے حصے نہیں ہوسکتے۔ بلکہ یہ عقیدہ مشرکین اور نصاریٰ کا ہے اور کوئی بھی مسلمان اس کا قائل نہیں بلکہ عدم انقسام سے مراد اشاعرہ معتزلہ وغیرہ کے ہاں یہ ہے کہ نہ اللہ کا کوئی مشاہدہ کیا جاسکتا ہے نہ اسے دیکھا جاسکتا ہے اور نہ علیحدہ طور پر اس کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔

یہ ایک ایسی حقیقت واحدہ ہے کہ اس کے ایک متعین حصہ کی طرف نہیں دیکھ سکتے کیونکہ یہ سب چیزیں جسمانیات سے تعلق رکھتی ہیں اور اللہ جسم سے منزہ ہے اور نہ اللہ ایسے پردے میں ہے کہ پردہ ہٹائے تو لوگ دیکھ سکتے ہوں وہاں تو حجاب بالکل ہے ہی نہیں۔ نہ ہی بندہ حقیقی طور پر اس کے قریب ہوسکتا نہ اس تک پہنچ سکتا ہے یہ ہے لامنقسم کا معنی ومفہوم یعنی جو تقسیم نہ ہوسکے۔

درحقیقت متکلمین کا "لیس قائما بنفسه ولاہائنا من خلقه، ولاعلی العرش استوی، ولایشار الیه فی جهة العلو" کہنا اور اس سے نفی تجسیم ثابت کرنا تحیز اور جہت کی نفی ثابت کرنا ہے جیسا کہ امام رازی نے واضح کیا ہے کہ:

"کل متحیز فهومنقسم وکل منقسم فهولیس باحد.

---

(۵۵) التدمریه ۱۸٤، مجموع الفتاوی، ۱۷، تفسیر سورة اخلاص، ٤٤٩-٤٥٠

(۵٦) التسعینیة ۳۰۳-۳۰٤، نقض التاسیس: ۱/ ٤٧٤

اس سے ان حضرات کا مقصد اللہ کی صفات خبریہ کی نفی کرنا اور بالخصوص علو وعلی العرش کی نفی ہے، جو باطل ہے۔ تفصیلی بحث تیسرے باب میں گزر چکی ہے۔ (۵۷)

توحید فی الصفات کا مفہوم

"الله واحد فی صفاته لاشبیه له"

"اللہ اپنی صفات میں اس طرح اکیلے ہیں کہ اس کے برابر کوئی نہیں ہے"۔

بقول شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ یہ مذکورہ مفہوم اسلام کے قریب تر ہے۔ لیکن اس میں انتہائی اجمال ہے۔ کیونکہ متکلمین معتزلہ اللہ تعالیٰ سے تمام صفات کی نفی کرتے ہیں۔ جبکہ اشاعرہ بعض صفات کی نفی کرتے ہیں اور بعض کا اثبات۔ حالانکہ قرآن وحدیث اور اقوال سلف میں توحید کا یہ مفہوم کہیں بھی بیان نہیں کیا گیا کہ:

"نفی الصفات او لبعضها من التوحید" (۵۸)

"تمام صفات یا بعض صفات کی نفی توحید ہے۔"

اہل کلام کے ہاں اس بارے میں اچھا خاصا اضطراب پایا جاتا ہے۔ ایک طبقہ اسماء الٰہی اور صفات الٰہی کو بھی تشبیہ بتلاتا ہے۔ جس سے اللہ کی ذات منزہ ہے۔ اشاعرہ صرف سات صفات کو ثابت کرتے ہیں۔ جن سے تشبیہ لازم نہیں آتی اور ان کے علاوہ باقی صفات کی نفی کرتے ہیں۔ معتزلہ تمام صفات کی نفی کرتے ہیں اور جہمیہ اللہ کے تمام ناموں اور صفات کی نفی کرتے ہیں۔ قرامطہ اور باطنیہ کے غالی حضرات نفی اور اثبات تک کو تشبیہ میں داخل کرتے ہیں نہ نفی کرتے ہیں نہ اثبات۔

توحید فی الافعال

"والله واحد فی افعاله لاشریک له"

متکلمین کا یہ عقیدہ کہ اللہ اپنے افعال میں واحد ہے اور ہر چیز کا رب اور خالق اللہ ہے یہ معنی صحیح ہے کہ رب تعالیٰ ہی مربی ومدبر ہے۔ لیکن متکلمین اشاعرہ کا یہ خیال کہ اللہ کے پیغمبروں نے اس کی دعوت دی اور لا الہ الا اللّٰہ کا یہ مفہوم ہے تو یہ اس لئے غلط ہے کہ اس کا اقرار تو مشرکین تک کرتے تھے اور بنی نوع انسان میں سے کوئی بھی اس کا منکر نہیں سوائے معتزلہ کے۔

"حیث جعلوا بعض الموجودات خلقاً لغیر اللّٰہ کافعال العباد"

لیکن اس بات کا وہ اقرار کرتے ہیں کہ بندوں اور ان کی قدرت کا خالق خدا تعالیٰ ہے۔ (۵۹)

اس بارے میں معتزلہ کا موقف کہ عباد اپنے افعال کے خود خالق ہیں۔ اگرچہ اس بات کا یہ حضرات اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عباد کا خالق ہے اور بندوں کو قدرت بھی کسی حد تک اس نے دی ہے لیکن بندوں کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں۔ درحقیقت اشاعرہ معتزلہ اور فلاسفہ صفات باری تعالیٰ کو توحید کے منافی جانتے ہیں۔ چنانچہ امام رازی نے اللہ کے احد، واحد ہونے کا مفہوم بھی نفی صفات لیا ہے تاکہ تعدد قدماء لازم نہ آئے اور اسی وجہ سے یہ حضرات صفات میں تاویل کرتے ہیں۔ امام صاحب ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ نظریہ معتزلہ کے مطابق ہے اور غلط ہے۔ (۶۰)

---

۵۷) الرازی 'اساس التقدیس ۱۷ (۵۸) التسعینیه /۲۰٤

(۵۹) التدمریة ۱۸۰، التسعینیه ۲۰۷ (۶۰) التدمریة /۱۸۲

امام ابن تیمیہ نے امام احمد بن حنبل کا حوالہ دیتے ہوئے فرمایا کہ امام احمد بن حنبل نے بھی ان حضرات کی تردید کی ہے چنانچہ ابن حنبل فرماتے ہیں کہ جہمیہ ہمیں کہتے ہیں:

"وان زعمتم ان اللّٰہ ونورہ واللّٰہ وقدرتہ واللّٰہ وعظمتہ"

یہ بالکل نصاریٰ کا عقیدہ ہے یعنی اللہ کو نور اور قدرت سے متصف نہ مانیں۔ امام احمد بن حنبلؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اللہ موصوف بالصفات ہے صفت کو الگ نہیں کر سکتے۔ جبکہ نصاریٰ اللہ کی صفتِ نور اور قدرت کو الگ کرتے ہیں۔

"ان اللّٰہ لم یزل ونورہ ولم یزل وقدرتہ قلنا...... لانقول ان اللّٰہ لم یزل وقدرتہ...... ولکن نقول لم یزل بقدرتہ ونورہ لامتی قدر وکیف قدر. (۶۱)

اللہ تمام صفات سے متصف ہوکر بھی واحد ہیں نا کہ متعدد۔ جیسا کہ انسان صفات سے متصف ہوکر بھی وحید کہلاسکتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ولید ابن مغیرہ مخزومی کو فرمایا گیا ہے:

ذرنی ومن خلقت وحیداً

حالانکہ یہ مرکب تھا زبان، کانوں، ہاتھ پاؤں وغیرہ کے ساتھ۔

متکلمین کہتے ہیں کہ کوئی بھی اس وقت تک موحد نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ اس بات اور حقیقت کے قائل نہ ہو کہ جب اللہ تھا تو اس کے ساتھ کوئی چیز موجود نہیں تھی۔

"قد کان اللّٰہ ولاشئی"

امام احمد فرماتے ہیں ہم اس کے قائل ہیں لیکن صفات کا معاملہ یہ ہے کہ متصف بصفات کے باوجود اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس کی مثال یہ ہے، مثلاً کھجور کا درخت بہت سی چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ جڑ، تنا، پتے، پھل کے گچھے وغیرہ ہونے کے باوجود کھجور کا درخت ایک ہی رہتا ہے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کریم بھی ہے واحد اور احد بھی۔ اگر صفات کا انکار کردیا جائے مثلاً ہم یہ کہیں کہ ایک وقت تھا جب اللہ کے لئے صفت قدرت نہیں تھی پھر اس نے قدرت پیدا کی اور وہ قادر ہوا تو اس وقت اسے عاجز تسلیم کرنا ہوگا۔ (اجتماع ضدین محال ہوگا) اسی طرح اگر ہم یہ کہیں کہ ایک وقت تھا کہ "ھو لایعلم" تو ماننا پڑے گا۔ الذی لایعلم ھو جاھل (معاذ اللہ) البتہ ہم کہتے ہیں:

"لم یزل اللّٰہ عالما قادرا مالکا لا متی ولا کیف" (۶۲)

قرآن کریم میں اس کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ولید بن مغیرہ کو 'وحید' قرار دیا ہے۔ حالانکہ

"لہ عینان و اذنان ولسان و شفتان یدان و رجلان و جوارح کثیرۃ و قد سماہ وحیدا بجمیع صفاتہ و کذلک اللّٰہ ولہ المثل الاعلی بجمیع صفاتہ واحد" (۶۳)

---

(۶۱) نقض التاسیس /۴۶۳ (۶۲) موقف ابن تیمیہ من الاشاعرہ: ۹۰۰۳

(۶۳) ایضاً، موقف /۹۰۰

متکلمین اور فلاسفہ کا نظریہ باطل ہے جو کہتے ہیں:

"الواحد هو الذی لا صفة له ولا قدرة"

اور ابن سینا فلسفی کہتا ہے:

"ان واجب الوجود واحد من کل وجه لیس فیه اجزاء حد ولا اجزاء کم او یقال لیس فیه کثرة حد ولا کثرة کم و یقال لیس فیه ترکیب المحدود من الجنس والفصل ولا ترکیب الاجسام"(۶۴)

اس عبارت سے مقصد یہ ہے کہ اللہ موصوف بالصفت نہیں یہی معتزلہ کا موقف ہے اور اس مفہوم میں توحید ان کے ہاں پانچ اصولوں میں سے ایک اصل ہے۔

ان کے نزدیک اللہ ایسے قدیم ہیں کہ کوئی چیز ان کے ساتھ قدم میں شریک نہیں ورنہ تعدد قدماء لازم آئے گا۔ تو حقیقت توحید ان کے ہاں نفی الصفات ہے۔

اشاعرہ نے بھی ان کی پیروی کی ہے ان کے ہاں بھی نفی صفات جیسے علو، استواء، وجہ، یدین وغیرہ توحید کی مقتضیات میں سے ہے۔ یہ سب قرآن سے متناقض ہے، البتہ ابن کلاب اشعری اس موقف کے خلاف ہیں جو کہتے ہیں "ان الواحد لاصفة له" کیونکہ موصوف نے اپنے بیان میں کہا ہے:

"ان اللّٰه بائن من خلقه لیس داخلافی خلقه ولاخلقه داخلون فیه"(۶۵)

اس کے بعد آپ فرماتے ہیں:

"فان قالوا فیعتقبه الطول والعرض قیل لهم هذا محال لانه واحد لا کالآحاد عظیم لا تقاس عظمته بالمخلوقات"(۶۶)

نیز وہ کبیر ہے علیم ہے لیکن لا کالعلماء اسی طرح سے وہ واحد عظیم ہے لیکن لا کاحد العظماء نیز سمیع، بصیر لیکن مخلوقات پر کسی طرح قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ شیخ الاسلام فرماتے ہیں۔ اکثر اشاعرہ صفاتیہ واحد اور توحید کی تفسیر ایسی کرتے ہیں جیسے معتزلہ اور جہمیہ ابن کلاب وغیرہ کی طرح بیان نہیں کرتے۔

متکلمین کا یہ کہنا:

"ان الواحد هو الذی لا ینقسم ولا یتجزء ولیس بجسم"(۶۷)

لغت عرب میں اللہ کے علاوہ بہت سی چیزوں پر یہ لفظ بولا جاتا ہے اور مخلوق جسم رکھتی ہے قرآن حکیم میں ہے:

﴿ذرنی ومن خلقت وحیدا﴾ (مدثر:۱۷)

﴿و ان کانت واحدة فلها النصف﴾ (النساء:۱۱)

---

(۶۴) نقض التاسیس:۱/۴۶۰ (۶۵) ایضاً موقف /۹۰۱

(۶۶) موقف /۹۰۱ (۶۷) موقف/۹۰۲

﴿واضرب لهم مثلا رجلين جعلنا لا حدهما جنتين من اعناب﴾ (الكهف: ۳۲)

﴿ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل و اعناب﴾ (البقره: ۲۶۶)

﴿ولا يظلم ربك احدا﴾ (الكهف: ۴۹)

عربی میں یہ محاورات عام ہیں۔ فرس واحد، جمل واحد، درہم واحد، ثوب واحد، یہ سارے جسم بھی ہیں جو چیز وجود اور جسم نہیں رکھتی "ليس هو شئى يعقله الناس" ان کے علاوہ کتاب وسنت میں اور دلیلیں ہیں جیسے يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة (النساء: ۱) حضرت آدمؑ سے حواؑ کو پیدا کیا جو جسم ہیں۔

امام احمد فرماتے ہیں:

﴿ذرنى ومن خلقت وحيداً"

میں وحید امبالغہ کا صیغہ ہے۔ جب انسان اپنی صفت میں وحید ہے تو واحد تو بدرجہ اولیٰ ہے۔ اس کے بعد احادیث کا تذکرہ کیا ہے نبی ﷺ سے پوچھا گیا۔ "ايصلى الرجل فى الثوب الواحد" آپؐ نے فرمایا:

"او لكلكم ثوبان"

اور

" نهى ان يصلى الرجل فى الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شئى اور

حدیث" كان النبى يصلى الرجل فى ثوب واحد "

واحد کا لفظ جسم پر بولا گیا ہے۔ یہ اصطلاحات تبعیض، تجزی اور متکلمین و فلاسفہ کی دیگر اصطلاحات یہ خاص انہی کی اصطلاحات ہیں اور " لامشاحة فى الاصطلاح " ۔ اصطلاحی الفاظ کے استعمال میں کوئی اعتراض جھگڑا یا اعتراض نہیں ہوتا۔ یعنی ہر فن میں جو اصطلاحات ہیں اس کی وہ اپنی ہیں جس میں کوئی اعتراض کی بات نہیں ہوتی ہے۔

اہل علم وفن اگر اپنے درمیان کسی اصطلاح پر اتفاق کر لیتے ہیں تو اس میں کوئی حرج نہیں البتہ نصوص شرعیہ کی تفسیر ان کی روشنی میں کرنا جو ان اصطلاحات سے پہلے نازل یا بیان ہوئیں۔ جبکہ اصطلاحات بعد کے دور اور زمانہ کی پیداوار ہیں اور صحابہ نے اس سے پہلے دور اور زمانہ میں جس طرح ان نصوص شرعیہ کو سمجھا اس کے برعکس سمجھنا جائز نہیں بالخصوص جب یہ اصطلاحات نصوص شرعیہ کے ساتھ ٹکرائیں۔ باقی متکلمین کا یہ کہنا کہ توحید، احد، واحد بطریق مجاز یا اشتراک لفظی ان معانی میں استعمال کرنے جائز ہیں جن میں متکلمین استعمال کرتے ہیں امام ابن تیمیہ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان حضرات کے لئے جائز تو ہو سکتے ہیں لیکن قرآن وحدیث متکلمین کی زبان واصطلاح میں نازل نہیں ہوئے بلکہ قرآن لغت قریش میں نازل ہوا اور عربی میں اس سے قبل یہ الفاظ ان معانی میں استعمال نہیں ہوئے "درء التعارض" میں اس بارے میں دس دلائل تفصیلاً پیش کئے ہیں جس کے آخر میں آپ فرماتے ہیں:

"فتبين ان لفظ التوحيد والواحد والاحد فى وضعهم واصطلاحهم غير التوحيد والواحد والاحد فى القرآن والسنة والاجماع وفى اللغة التى جاء بها القران.... احدثه قوم اخرون بعد انقراض عصره و

عصر الذین خاطبهم بلغته و عادته" (۶۸)

لفظ احد صرف اللہ کے لئے بطور اسم استعمال ہوا ہے۔ البتہ غیر اللہ کے لئے بطور اسم کہیں استعمال نہیں ہوا۔ غیر اللہ کے لئے با لاضافہ یا معرض نفی میں استعمال ہوا ہے جیسے:

﴿قل هو الله احد﴾ (اخلاص:۱)

غیر کے لیے بالاضافۃ جیسے سورۃ یوسف میں آتا ہے:

قال احد هما انی ارانی اعصر خمرا﴾ (یوسف: ۳۶)

اور جیسے نفی میں ﴿ولا یظلم ربک احدا﴾ (الکہف:۴۹) بطور شرط ﴿و ان احد من المشرکین استجارک﴾ (توبہ:۶) بطور استفہام "ایصلی الرجل فی الثوب الواحد" محاورہ میں کہا جاتا ہے" هل عندک احد" یہ لفظ اس معنی میں استعمال نہیں ہوا جس میں متکلمین استعمال کرتے ہیں نہ نظیا نہ اثباتا۔ اگر احد کا معنی لیس بجسم کیا جائے تو تناقص پیدا ہوگا۔ قرآن وحدیث اور اصطلاح میں، مثل ولم یکن له کفوا احد (اخلاص:۴) اس کا معنی یہ کیا جائے ولم یکن له کفوا مالیس بجسم جس کا مفہوم یہ ہوگا کہ جو جسم ہے وہ اللہ کا ہمسر ہے اور ﴿ولا یشرک فی حکمه احدا﴾ (الکہف: ۲۶) احدا کا مفہوم یہ ہوگا کہ ولا یشرک فی حکمه مالیس بجسم جس کا مقابل ہوگا کہ جو جسم ہے وہ اللہ کے حکم میں شریک ہے اسی طرح لن یجیرنی من الله احد (الجن:۲۲) عقلی طور پر متکلمین اور فلاسفہ کا واحد کا یہ معنی بیان کرنا باطل ہے کیونکہ خارج میں ایسی چیز کا وجود نہیں ہوتا جو کسی صفت سے متصف نہ ہو ورنہ دیگر سے ممتاز نہ کرسکیں گے جو نہ دیکھی جاسکے، نہ ادراک کی جاسکے اور نہ اس کا احاطہ کیا جاسکے۔ اگرچہ اس کو جسمانی ہی سمجھا جائے۔ اس کا مطلب ہے کہ احد خالی جسم کو نہیں کہا جاتا اس سے توحید ثابت ہوتی ہے احد کا لفظ اللہ پر توحید ثابت کرنے کے لیے بولا جاتا ہے نہ بمعنی جسم اگر احد کا معنی جسم ہو اور ﴿ولا یشرک فی حکمه احدا﴾ کا معنی یہ کیا جائے کہ اس کے حکم میں کوئی جسم شریک نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو جسم والی چیز ہے وہ ٹھیک ہے لہذا احد کا معنی وحده لا شریک له ہے۔

توحید ایک ثبوتی چیز ہے جو واحد کے لئے ثابت ہوتی ہے۔ ضروری ہے کہ حقیقت ثابتہ ہوتا کہ دوسروں سے نمایاں کیا جاسکتا ہو پھر یہ کہنا صحیح ہوسکتا ہے لیس کمثله شئی موجودات سے مثلیت کو نفی کیا جاسکتا ہے کیونکہ وجود کے بغیر حقیقت ثابتہ مفید نہیں ہوسکتی یہ تو ایک ذہنی چیز ہوتی ہے۔ خارج میں اس کا وجود ماننا بہت بڑی غلطی ہے جس کا ارتکاب فلاسفہ اور صوفیاء نے کیا ہے جیسے اللہ کا وجود مطلق بشرط اطلاق اور فلاسفہ کے جواہر اور مجردات عقلیہ اور انسان فرس جو مادہ کلیہ اور صورت جوہریہ ہیں۔ یہ سب عقلی اور ذہنی چیزیں ہیں کیونکہ خارج میں معین چیز ہی موجود ہوتی ہے۔ اسی لئے کہتے ہیں وجود الواجب (اللہ) و وجود الممکن (فلاں فلاں)۔

اسی طرح عقلیات مجردہ کا صرف ذہنی وجود ہے ورنہ حقیقت اور نفس الامر میں تو صرف معین خاص موجود ہیں نہ کہ ذہنی۔ احد کا جو معنی متکلمین بیان کرتے ہیں، وہ شریعت اسلامیہ کے مخالف اور متصادم ہے۔ کیونکہ قرآن وسنت میں جتنے بھی الفاظ آتے ہیں ان کا مصداق وہ ہے جن پر وہ صادق آتے ہیں۔ خواہ مدح ہو یا ذم اسی طرح واحد سے مقصد سلب صفات یا سلب ادراک نہیں بلکہ اثبات ونفی

---

(۶۸) درء:۷/۱۲۲۔۲۲۳

نہ کتاب وسنت سے ثابت ہے نہ صاحب شریعت وآئمہ مسلمین سے۔ چنانچہ امام ابن تیمیہ ایک موقع پر امام دارمی کا قول نقل کرتے ہیں جو مریسی پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"و هذا النفی الذی یذکره النفاة و یفسرون به اسم الله الواحد وغیر ذلک هو عند اهل السنة والجماعة مستلزم العدم مناف لما وصف به نفسه فی کتابه من انه الاحد الصمد و انه العلی العظیم و انه یصعد الیه و یوقف علیه و انه یری فی الآخرة کما نری الشمس والقمر و انه یکلم عباده و انه السمیع البصیر. (۶۹)

متکلمین کی اس بارے غلطی کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات شبیہ اور مثل میں کوئی معنوی فرق نہیں کرتے۔ دونوں کا ایک ہی مفہوم اور معنی سمجھتے ہیں حالانکہ دونوں میں فرق ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ دونوں ایک ہیں جس چیز پر مطلقاً ومقیداً ایک صادق آتا ہے دوسرا بھی اس پر صادق آتا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں کا معنی مختلف ہے۔ (لغۃً وشرعاً وعقلاً) اگرچہ کسی قید اور قرینہ سے دونوں کا مصداق ایک ہی ہو۔

دراصل اس اختلاف کا مدار ایک عقلی مسئلہ پر ہے کہ تشبیہ من کل الوجوہ ہوتی ہے یا بعض الوجوہ میں بھی ہو سکتی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ تشبیہ من کل الوجوہ ہو سکتی ہے نہ کہ بعض وجوہ سے، جبکہ بعض کہتے ہیں بعض وجوہ میں تشبیہ دی جا سکتی ہے۔ ان حضرات کے نزدیک شبہ اور مثل میں فرق ہے جبکہ اول گروہ کے نزدیک شبہ اور مثل ایک ہے۔

امام ابن تیمیہؒ نے اس دوسرے مذہب کی تائید کی ہے اور یہی جمہور کا مذہب ہے۔ چنانچہ مثالوں سے اس کی صحت کو ثابت کرتے ہیں جیسے الوان (رنگ) سارے رنگ رنگ ہونے میں مشابہ ہیں۔ حالانکہ سفیدی اور سیاہی میں فرق ہے جسم و جوہر ایک دوسرے کی طرح بھی ہیں اور مختلف بھی ہیں۔ جیسے پانی اور مٹی نباتات اور حیوان آگ اور پانی جسم جوہر اور قائم بنفسہ ہونے میں مشابہ ہیں لیکن حقیقت سب کی مختلف ہے۔

اور لغوی اعتبار سے بھی کہا جاتا ہے۔ هذا یشبه هذا اور فیه شبه من هذا۔ جبکہ حقیقت میں مختلف اور بعض وجوہ سے مشابہ ہوتے ہیں۔ قرآن حکیم میں آتا ہے:

﴿منه آیات محکمات هن ام الکتاب واخر متشابهات﴾ (آل عمران۳::۷)

اور اتوا به متشابها (البقرہ:۲) اور تشابهت قلوبهم (البقرہ:۱۸) قول کے ساتھ تماثل اور قلوب کے ساتھ تشابہ کا لفظ ہے کیونکہ دلی بات میں تو ایک جیسے ہیں لیکن حقیقت میں مختلف۔ آنحضور ﷺ نے فرمایا........ و بین ذلک امور متشابهات (متفق علیہ) اور تشبیہ اور تمثیل میں فرق ہے تشبیہ بعض چیزوں میں دی جا سکتی ہے اگرچہ حقیقت مختلف ہو۔ لہٰذا صفات خالق بعض وجوہ سے متشابہ ہو سکتی ہیں۔ اگرچہ حقیقت میں مختلف ہیں۔ اہل کلام کا موقف اس لئے قابل اعتبار نہیں کہ وہ تشبیہ اور تمثیل کو ایک قرار دیتے ہیں۔ متکلمین کا تشبیہ اور تمثیل کو ایک قرار دینا اور یہ کہنا کہ ایک کو دوسرے کی جگہ بولا جا سکتا ہے اور کہ

"یجوز علی احدهما ما یجوز علی الآخر و یمتنع علیه ما یمتنع علیه

(۶۹) نقض التاسیس: ۱/۴۸۷

وواجب له ما يجب " (۷۰)

تشبیہ کا یہ معنی کسی بھی عاقل نے بیان نہیں کیا اور عقلی طور پر صحیح بھی نہیں۔ کیونکہ دو چیزوں میں کچھ نہ کچھ مشابہت ہوسکتی ہے۔ خواہ بہت دور کی ہی کیوں نہ ہو اور اگر بالکل مشابہت نہ ہو تو دو چیزیں ایک جیسی نہیں ہوسکتیں بلکہ دونوں علیحدہ علیحدہ ہوں گی۔ تشابہ اگر تماثل کے بغیر بولا جاتا ہے جیسی دیوار پر کوئی تصویر ہو تو اصل کے ساتھ مشابہت ہوسکتی ہے اگرچہ حقیقت میں مختلف ہے۔ اگر اشیاء میں مشابہت بالکل نہ ہو تو معدوم بھی جائیں گی نہ کہ موجود۔

اللہ اور مخلوق کو تشبیہ بعض وجوہ کی بنا پر دی جاسکتی ہے البتہ تمثیل نہیں دی جاسکتی لہٰذا تشبیہ والے تشبیہ کو تمثیل کے معنی میں نہیں لیتے اور تشبیہ سے منع کرنے والے تشبیہ کو تمثیل کے معنی میں لینے سے منع کرتے ہیں تو یہ اختلاف محض لفظی ہے حقیقی نہیں۔

خلاصہ یہ کہ اگر تشبیہ کو تمثیل کے معنی میں لیا جائے تو مخلوق اور خدا کو تشبیہ نہیں دی جاسکتی جبکہ تمثیل کے معنی میں نہ لیں تو اسماء و صفات مخلوق کو اسماء و صفات باری تعالیٰ کے ساتھ تشبیہ دی جاسکتی ہے۔ محض اشتراک کی بنا پر خواہ اشتراک لفظی ہو یا متواطی کے طور پر قرآن کریم میں نفی تشبیہ یا اثبات تشبیہ کے بارے میں کچھ موجود نہیں ہاں مثل و تمثیل کی نفی ہے اسی طرح اس کے ساتھ ملتے جلتے الفاظ کی نفی جیسے ند، شریک، کفو،

ليس كمثله شئى (الشوریٰ:۴۰)

فلا تجعلو الله اندادا (البقرہ:۲۲)

ولم يكن له كفوا احد (اخلاص:۴)

شریک، عدیل، مساوی وغیرہ کے معنی میں آتے ہیں

﴿سبحان الله و تعالىٰ عما يشركون﴾ (یونس:۱۸)

﴿ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾ (الانعام:۱)

﴿اذ نسويكم برب العالمين﴾ (الشعراء:۹۸)

کیونکہ مثل شریک اور برابر کے معنی میں آتے ہیں حالانکہ صفات اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص نہیں جبکہ شبہ اور تشبیہ کا معنی مثل قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ تشبیہ میں برابری اور ہمسری نہیں ہوتی صرف لفظ کے بولے جانے میں شراکت مراد ہوتی ہے۔ ہر اعتبار سے برابری مراد نہیں ہوتی جیسے وجود۔ حی۔ علیم۔ قدیر کے یہ الفاظ اللہ اور غیر اللہ پر اگرچہ بولے جاتے ہیں لیکن دونوں میں کوئی مماثلت نہیں نہ اثبات میں نہ نفی میں۔ اللہ پر ان کا اطلاق اور مخلوق پر دونوں میں من کل الوجوہ فرق ہے، کوئی مماثلت نہیں ہے۔ اس بات میں اور قرآن کریم میں دونوں کے لئے یہ الفاظ بھی آئے ہیں۔

اسلاف نے مشبہ اور معطلہ کی تردید اس بناء پر کی ہے کہ اول نے تشبیہ و اثبات صفات اور ثانی نے نفی صفات میں مبالغہ کیا تو اب بقول امام ابن تیمیہ متکلمین کا یہ کہنا ان الله واحد فى صفاته لا شبيه له اور اس میں نفی صفات علو، استوا، اور صفات خبریہ کو بھی داخل کرلیا، یہ صحیح نہیں کیونکہ قرآن کریم میں یہ صفات اللہ کے لئے ثابت کی گئی ہیں۔ تشبیہ میں ایک اعتبار سے کسی صفت میں

---

(۷۰) التدمریۃ/۱۱۶

اشتراک لیکن دوسرے لحاظ سے امتیاز ہوتا ہے جیسے "وجود" اللہ اور مخلوق پر بولا جاتا ہے۔ لیکن دونوں کی صفت وجود میں فرق ہے۔ لہٰذا مطلقاً تشبیہ کی نفی یا مطلقاً اثبات صحیح نہیں البتہ تمثیل کی ہر اعتبار سے نفی کی جائے گی اور کی گئی ہے۔ باحوالہ آیات ابھی گزریں۔

معتزلہ توحید کے لئے صفا تعلم وقدرت کی نفی ضروری قرار دیتے ہیں تا کہ اللہ تعالیٰ کو تشبیہ وتجسیم سے منزہ قرار دیا جائے۔ شیخ الاسلام فرماتے ہیں کہ توحید کے لئے نفی صفات اور دیگر فلسفیانہ الفاظ نہ اللہ کے رسول سے کہیں ثابت ہیں اور نہ صحابہ کو ان کی تعلیم دی گئی نہ تابعین کو جیسے جہمیہ توحید کا تصور پیش کرتے ہیں۔ اللہ کے رسول نے نہ ایسی توحید پیش کی نہ ایسی توحید کی دعوت دی۔ اسی بناء پر اسلاف اس تصور توحید کے منکر ہیں۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں:

"فقلنا ان الشئی لا کالاشیاء قد عرف اهل العقل انه لا شیئی فعند ذلک تبین للناس انهم لا یثبتون شیئا" (۷۱)

تو تمام اہل عقل کا یہ موقف ہے:

"ان مالا یشبه الاشیاء بوجه من الوجوه لا شیئی"

یعنی جو چیز دوسری اشیاء کے ساتھ بالکل نہ ملتی جلتی ہو وہ کوئی چیز ہی نہیں۔ چنانچہ جہمیہ ایسے ہی کہتے ہیں۔ امام احمد فرماتے ہیں:

"فعند ذالک الناس انهم لا یثبتون شیئا" (۷۲)

اللہ تعالیٰ کے بارے یہ عقیدہ رکھنا مجہول پر عقیدہ رکھنا ہے اس طرح یہ اہل کلام حضرات اللہ تعالیٰ کی ذات تک متعین نہیں کر سکتے اس کے لئے صفات کا ثبوت ضروری ہے۔ مامون کے سامنے امام احمد سے گفتگو کرتے ہوئے یہ آیت پڑھی گئی۔ "لیس کمثله شئی" امام احمد نے اگلے الفاظ "وهو السمیع البصیر" پڑھے۔ اسحاق بن ابراہیم عامل نے کہا اس کا کیا مطلب۔ فرمایا قرآن کریم سے یہ آیت میں نے پڑھی ہے اور اس پر میں نے کچھ زیادہ نہیں کیا جو اللہ نے فرمایا اور اپنا وصف بیان کیا وہی میں نے اختیار کیا اور پیش کیا ہے۔ اس پر مامون خاموش ہو گیا۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے آپ کو فتح عطا فرمائی۔

خلاصہ یہ کہ اہل کلام کا "لا یشبه الاشیاء بوجه من الوجوه" کسی طرح صحیح نہیں ورنہ وہ چیز معدوم ہوگی یعنی "لا شئی لا حی لا علیم لا قدیر" یہ قرامطہ کا باطل قول ہے۔ (۷۳)

سلف صالحین نے کتنی دقت سے عبارات متکلمین کا تجزیہ کیا (بالخصوص امام ابن تیمیہ نے) اور عبارت میں کمزوریوں کو واضح کیا تا کہ تعطیل کی ملاوٹ سے عقیدے کو صاف رکھا جائے، متکلمین کا کہنا۔

"ان اللّٰه واحد فی صفاته لا شبیه له"

اس سے حضرات علو اللہ اور اللہ کے استوی کا انکار کرتے اور سات صفات کے علاوہ دیگر میں تاویل کرتے ہیں۔ نقلی دلیل بیان کرتے ہوئے امام موصوف فرماتے ہیں کہ امام جوینی فرماتے ہیں کہ مشبہ اور معطلہ اللہ کی صفات کے بارے غلو کرتے ہیں۔ ایک نفی میں ایک اثبات میں۔

---

(۷۱) الرد علی الزنادقه والجهمیه ضمن عقائد السلف /۶۸

(۷۲) موقف ابن تیمیه /۹۶۷ (۷۳) درء: ۵ /۱۸۳

مثلاً معطلہ کا قول ہے:

"الاشتراک فی صفة من صفات الاثبات یوجب الاشتباه وقالوا علی هذا: القدیم سبحانه لایوصف بالوجود بل یقال لیس بمعدوم"

لہٰذا اللہ کو صفت وجود سے متصف نہیں کیا جاسکتا بلکہ "لیس بمعدوم" کہیں گے اسی طرح قادر' عالم' حی' نہیں بلکہ "لیس بعاجز ولا جاهل ولا میت" (۷۴)

فلاسفہ اور باطنیہ کا یہ موقف ہے جبکہ اثبات میں غلو کرنے والے قدیم کو حادث کے مماثل قرار دیتے ہیں۔ امام جوینی اپنی کتاب "الشامل" میں فلاسفہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سواد بیاض بعض صفات میں شریک ہیں جیسے وجود، عرضیت، لونیت میں جبکہ دونوں مختلف ہیں۔ اسی طرح جوہر، عرض، قدیم، حادث ایک صفت میں مشترک ہیں جبکہ دیگر تمام صفات میں متفرق ہیں۔ (۷۵)

قابل دریافت بات یہ ہے کہ صانع، مدبر، یہ حضرات ثابت کرتے ہیں یا نہیں۔ اگر ثابت کرتے ہیں تو حادث کے ساتھ شریک ماننا پڑے گا تو نفس ثبوت میں دونوں برابر ہیں البتہ من کل الوجوہ اشتراک غلط اور کفر ہے۔ جبکہ بعض صفات میں اشتراک ہوتا ہے اور بقول امام رازی بعض صفات میں اشتراک سے کوئی حرج واقع نہیں ہوتا جبکہ من کل الوجوہ اشتراک ماننا کفر ہے اور بعض میں ماننا کفر نہیں۔ "ولله المثل الاعلی" اور فرمان رسول ہے۔ "تخلقوا باخلاق الله" شیخ الاسلام بھی فرماتے ہیں کہ المشابهة هی المشارکة فی الصفات الکمالیة" جیسے علم وقدرت یہ مشارکت ایک وجہ سے ہے نا کہ "من کل الوجوہ" تو ہر چیز کسی نہ کسی لحاظ سے دوسرے کے ساتھ مشابہت اور مشارکت رکھتی ہے۔ اس بناء پر کفر کا فتویٰ نہیں دیا جاسکتا۔

شیخ الاسلام امام رازی کی عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں

"وهذا تصریح منه بان القول بکون الله شبیها بخلقه من بعض الوجوه داخل فی قول کل من المسلمین ولا ریب ان کل موجودین فلا بدان یتفقا فی شیء ویشترکا فیه.....والا فاذا قدر انهما لایتفقا فی شیء اصلاً ولا یشترکان فیه لم یکونا موجودین و هذا معلوم بالفطرة البدیهیة. (۷۶)

متکلمین نے جو توحید کے اقسام ثلاثہ کا تصور پیش کیا امام ابن تیمیہ نے دلائل سے اسے باطل ثابت کیا۔ اشاعرہ معتزلہ وغیرہ متکلمین اگرچہ اپنے آپ کو موحد ہونے کے مدعی ہیں۔ مگر رسولوں نے اس توحید کی دعوت نہیں دی کیونکہ عقلاً، لغۃ، شرعاً یہ باطل ہے۔ حقیقت توحید جو انبیاء پیش کرتے رہے وہ اللہ وحدہ کی عبادت ہے اور یہ کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کیا جائے۔ باقی خدا کو صرف ہر شے کا خالق سمجھنا توحید فی الافعال ہے اور غلطی کی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات لا اله الا الله کا معنی قادر علی الاختراع قرار دیتے ہیں اور الاہ بمعنی آلہ سے قرار دیتے ہیں نہ بمعنی مالوہ۔ اس طرح کی توحید کے مشرکین عرب بھی قائل تھے۔

---

(۷۴) ایضاً: ۵/۱۸۶ (۷۵) الشامل/۲۸۷

(۷۶) نقض التاسیس' ۲۵۵/۳' نهایة العقول' ۲۹۳

"ان اللہ وحدہ خالق کل شئی" اس کے باوجود اللہ انہیں مشرک قرار دیتے ہیں۔

وما یو من اکثر ھم باللہ الاوھم مشر کون (یوسف:۱۰)

ان سے پوچھنے پر وہ یہی جواب دیتے "اللہ" جیسا کہ قرآن کریم میں آتا ہے:

قل لمن الارض ومن فیھا..... سیقولون للہ ۔قل من رب توحید ربوبیت کو تو ہر کوئی صاحب فطرت تسلیم کرتا ہے۔
اور توحید الوہیت کے ضمن میں توحید ربوبیت آجاتی ہے۔ جیسے توحید ربوبیت مستلزم ہے توحید الوہیت کو، اللہ نے صرف وجود صانع کی معرفت کا ہی مکلف نہیں بنایا بلکہ توحید کی معرفت اور شرک کی نفی کا مکلف بنایا ہے۔

شیخ الاسلام نے توحید کی دو بنیادیں بیان کی ہیں۔ توحید قولی جس کے لئے امام موصوف فرماتے ہیں:

"اماالتوحید القولی الذی ھو الخبر عن اللہ تعالی وھوا لتوحید فی العلم والخبر" اس پر شاہد ہے۔(۷۷)

توحید عملی (الذی ھو توحید فی عبادۃ اللہ تعالی) یہ مقصود و مطلوب ہے۔ سورت کافرون اس پر گواہ ہے۔ دونوں اقسام توحید میں جوڑ اور تعلق لفظ الہ بمعنی مالوہ کے ذریعہ ہے۔ المالوہ ھو الذی یستحق ان یعبد اور وہ متصف بصفات ہے جس کی بناء پر اللہ سے انتہائی درجہ کی محبت پیدا ہوتی ہے اور انتہائی درجہ کی عاجزی۔ اور اس کا اظہار عبادت کی شکل میں کیا جاتا ہے۔

توحید کے ساتھ ساتھ امام موصوف نے اس کی ضد شرک پر بھی بڑی تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ اس پر مستقل رسائل بھی لکھے ہیں جیسے:

"الجواب الباھر فی زوار المقابر"

الردعلی الاخنائی

قاعدۃ جلیلۃ فی التوسل والوسیلۃ المعروف بالاستغاثہ،

الردعلی البکری.

ان رسائل اور کتابوں میں آپ نے اشاعرہ اور دیگر متکلمین فرقوں اور بالخصوص اہل تصوف جن میں غلو پایا جاتا ہے اور رسول اللہ ﷺ اور مشائخ (مردہ وزندہ) کے بارے غلو پایا جاتا ہے۔ اس کو کھول کر بیان کیا ہے اور یہ کہ اشاعرہ اور معتزلہ اور دیگر متکلمین کے بارے بیان کیا ہے کہ توحید ربوبیت بیان کرتے کرتے توحید الوہیت سے غفلت اختیار کی اور شرک کا ارتکاب کیا اور شمس وقمر اور ستاروں کو سجدہ کرتے، ان کو پکارتے ہیں۔ ان کے لئے روزہ رکھتے، دہائی دیتے اور تقرب حاصل کرتے ہیں اور اسے شرک قرار نہیں دیتے اور اعتماد رکھتے ہیں کہ یہ واسطہ اور وسیلہ ہیں ان کو مدبر خیال نہیں کرتے۔

۱۔ بعض متکلمین کی کتابوں میں شرکیہ باتیں ملتی ہیں۔ خالص عقائد، توحید، اقسام توحید، عبادت، اقسام عبادت جو سوائے اللہ کے کسی کے لئے جائز نہیں یا شرک اور اس کی اقسام کی تردید پر کوئی اکادکا کتاب شائد مل جائے ورنہ شرکیہ باتوں کی طرف یہ خود مائل ہیں۔ (ہمارے اس دور میں بھی اس کا بڑا اثر پایا جاتا ہے۔) ان حضرات کی کتابوں میں توحید ربوبیت کا تذکرہ ملتا ہے لیکن توحیدی

(۷۷) موقف ابن تیمیہ/۹۷۶

العبادت کا نہیں بلکہ طب یعنی اسرار انسانی کائنات، آفاق، پہاڑوں، دریاؤں، حیوانات۔ قدرت الٰہی اور وجود الٰہی کے دلائل خوب بیان کئے ہیں۔ لیکن دو پہلو سے بڑی غلطی کی ہے کتاب وسنت کو کھینچ تان کر اپنے نظریات کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی۔ صحابہ اور جمہور سلف کے برعکس آیات واحادیث میں تاویل کرنے کی کوشش کی۔

۲۔ توحید الوہیت سے غفلت برتی ہے۔ اور زیادہ زور اثبات وجود الہ پر لگاتے ہیں یہ نہیں بیان کرتے کہ عبادت، اطاعت، نماز، دعا، خوف، رغبت، نذر، استغاثہ، امید اور محبت صرف اللہ کے لئے ہے اور شرک کی مذمت نہیں کرتے۔

۳۔ توحید ربوبیت میں اتنا غلو کہ صوفیاء نے فنا کا عقیدہ گھڑ لیا اور وحدۃ الشہود اور وحدۃ الوجود کا عقیدہ یعنی موجود میں ایسا گم کہ اپنے سے بے خبر اور مشہود میں بے انتہا بے خود خود ان کی انتہا ہے۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ اس حد تک پہنچ گئے کہ تقدیر سمجھتے ہوئے مشرکین کے ساتھ جا ملے۔ فواحش خونریزی بلکہ صنم پرستی میں ملوث ہو گئے۔ بعض اولیاء سے تکلیف کے سقوط کا عقیدہ قائم کر لیا کہ نہ کوئی چیز ان پر فرض نہ واجب نہ حرام۔ یہ غلط توحید اختیار کرنے کے اثرات ہوئے۔

امام ابن تیمیہ نے توحید الوہیت کے ضمن میں نیز تعظیم قبور، ان کے لئے سفر اور صاحب قبور سے سوال کے ضمن میں متکلمین تک کے قوال ذکر کئے ہیں۔ اور شرک کے پھیلانے میں مناطقہ اور فلاسفہ نے جو کردار ادا کیا اس کو واضح کیا اور بلا اختیار انسانوں میں شرک پھیلانے کے دو اسباب بیان کئے ہیں۔

۱۔ تعظیم قبور الصالحین

۲۔ نجوم پرستی

امام رازی پر شیخ نے بھرپور تنقید کی ہے کہ انہوں نے شرک جادو اور علم نجوم پر کتابیں لکھیں جو نتیجہ تھا فلاسفہ سے متاثر ہونے کا اور فلاسفہ نے شفاعت کا عقیدہ گھڑا جو مشرکانہ عقیدہ ہے۔

امام ابن تیمیہ کی تحقیق کے مطابق آنحضور ﷺ سے وسیلہ کا ذکر صرف عز بن عبدالسلام نے کیا ہے۔ اور ساتھ ہی کہا ہے " ان صح حدیث الاعمی" جبکہ شیخ اس حدیث کو صحیح نہیں مانتے اسی بناء پر اس کی تردید کی ہے۔

"اسالک و اتوجه الیک بنبیک محمد نبی الرحمة"

ایک نابینا کو یہ دعا سکھائی تھی۔ اس پر تبصرہ امام غزالی، جوینی، ابوحامد اسفرائینی ابن عبدالبرّ اور ابی محمد المقدسی سے نقل کیا ہے۔

"المراد بالحدیث نفی الفضیلة و الاستحباب و نفی الوجوب بالنذر لا نفی الجواز" (۷۸)

(آپ فرماتے ہیں رخصت الی زیارة القبور متاخرین (جیسے امام غزالی) نے دی ہے۔

توحید ربوبیت

اس سے پہلے توحید الوہیت کے بارے متکلمین کا موقف بیان ہوا۔ ان کی غلطی کو واضح کیا گیا جو یہ ہے کہ توحید الوہیت کو نظر انداز اور توحید ربوبیت کو اصل قرار دیا گیا اسی لئے امام موصوف نے متکلمین کی غلطی کو واضح کیا کہ ان کا موقف قرآن وحدیث سے

---

(۷۸) الرد علی الاخنائی ۳۳، درمجموع ۲۷ /۲۲۶

ٹکراتا ہے اور جو اللہ رسول اور نصوص شرعیہ سے نہ ٹکرائے وہ ضروری نہیں کہ باطل ہو بلکہ حق بھی ہوسکتا ہے اور باطل بھی لیکن حق کو بڑی تفصیل سے ثابت کیا جاتا ہے۔

امام نے ان کے اس نظریہ پر تنقید کی ہے کہ ثبوت الصانع، اثبات جوہر فرد پر موقوف ہے اور ان کے نظریہ کے مطابق جواہر و اجسام متماثل ہوتے ہیں نیز یہ کہ حوادث متناہی ہوتے ہیں۔

اور متکلمین کے توحید ربوبیت سے متعلق چند ایک مسائل کو بھی امام نے لیا ہے مثلاً حدوث اجسام، اللہ کے وجود پر دلیل ہیں۔

۲۔ تسلسل کو امام نے رد کر کے دکھایا اور

۳۔ اشاعرہ متکلمین نے بالخصوص جو اور دلائل اثبات باری تعالیٰ کے لئے پیش کئے ہیں ان کا رد فرمایا۔

۴۔ اللہ کی وحدانیت کو اپنے عالمانہ انداز میں ثابت کیا۔ دلیل "حدوث الاجسام" جسے اشاعرہ، ماتریدیہ، باقلانی، جوینی، باجی، ابو بکر ابن العربی، آمدی، صابونی نے اس کو اپنے اپنے موقف کے لئے دلیل بنایا جس کا خلاصہ کچھ یوں ہے کہ جب تک اثبات صانع نہ ہوگا صدق رسول کا علم نہیں ہوسکتا۔ اثبات صانع حدوث عالم کے بغیر اور حدوث عالم حدوث اجسام کے بغیر نہیں ہوسکتا اور حدوث اجسام ثابت ہے کہ ہر جسم حادث ہے اس کے لئے عرض کا پایا جانا ضروری ہے۔

"ومالم یخل من الحوادث فھو حادث"

اور مالم یسبق من الحوادث فھو حادث اور بعض اپنے انداز میں:

یہ فرماتے ہیں "بابطال الحوادث لا اول لھا" آپ نے ان تمام کو باطل ثابت کیا۔

دلیل حدوث سے معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کی تمام صفات کی نفی کی کیونکہ صفات کا قیام اعراض کا قیام ہے اور جس سے اعراض قائم ہوں وہ حادث ہوتا ہے کلابیہ اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ صفات تو ثابت ہیں کیونکہ صفات اعراض نہیں ہیں البتہ ان کے نزدیک صفات اختیاریہ حوادث ہیں۔ لہٰذا اس دلیل سے ان کے خیالات کی نفی لازماً ہو جاتی ہے۔

امام ابن تیمیہ نے اس دلیل کا خوب جائزہ لیا ہے کیونکہ کلام مذموم جس کی اسلاف نے مذمت کی ہے یہ اس کا لب لباب ہے اور اس کے بغیر یہ حضرات اللہ کی معرفت رسول کی صداقت ثابت نہیں کر سکتے اور یہ دلیل اصل الاصول ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس دلیل سے جن چیزوں کی اللہ سے نفی اس بناء پر کرتے ہیں کہ یہ حوادث ہیں جن سے اللہ پاک ہیں کیونکہ صانع کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ محدث نہ ہو۔ ان کے حادث ہونے میں خود اختلاف ہے۔ اس دلیل کو بہت سے طریقوں سے بہت سے متکلمین نے پیش کیا ہے۔ جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ بعض کہتے ہیں کوئی جسم حوادث سے خالی نہیں۔ لہٰذا جسم حادث ہے۔

کوئی جسم کسی نہ کسی عرض سے خالی نہیں اور "ان القابل للشئی لا یخلو عنہ وعن ضدہ" "والعرض لا یبقی زمانین فتکون اعراض کلھا حادثۃ شیئًا بعد شئی" "والاجسام لا تخلو عنھا. آمدی نے اس دلیل کو پسند کیا ہے۔ (۷۹)

عالم تخصص کا محتاج ہے جو محتاج ہوتا ہے وہ محدث ہوتا ہے۔

"کل جسم متناھی القدر فھو محدث"

---

(۷۹) موقف /۹۸۶

جسم اگر ازلی ہو وہ ازل میں کسی نہ کسی متعین حیز (جگہ) میں ہوگا لہٰذا ازلی ہونے کی وجہ سے اس کا زوال ممنوع ہوگا اس کے لئے حرکت ممنوع ہوگی۔ حالانکہ حرکت جسم کے لئے ثابت ہے۔

واحد کے سوا ہر چیز ممکن بذاتہ ہے۔ اور ہر ممکن حادث ہے۔

اگر جسم قدیم ہو تو جسمیت کی بناء پر غیر کی وجہ سے قدم ثابت ہے اور یہ دونوں باطل ہیں لہٰذا جسم کا قدیم ہونا باطل ٹھہرا۔ اس کے بعد امام ایک ایک مقدمہ کا تجزیہ پیش کرتے ہیں۔

"الجسم لایخلوامن الحرکۃ والسکون وھماحادثان" یہ معتزلہ کے نزدیک ہے امام رازی نے بھی اسے ذکر کیا ہے۔(۸۰)

امام اشعریؒ فرماتے ہیں:

"ان الاجسام لاتخلومن الاجتماع والافتراق وھماحادثان"

یہ اشعری وغیرہ کا طریقہ ہے۔ اس کا دارومدار جوہر فرد کے اثبات پر ہے اور خود متکلمین میں اس کے بارے اختلاف ہے بعض ثابت کرتے اور بعض نفی کرتے ہیں۔ اسی طرح بعض جسم کے لئے عرض کی کوئی نہ کوئی جنس ثابت کرتے ہیں اور دوسرے بعض عرض کی کسی نہ کسی نوع کو۔ بعض کہتے ہیں:

ان العرض لایبقی زمانین اور بعض مالم یسبق الحوادث اومالم یخل منھا لایکون الامعھااوبعدھا....فھو حادث. سے دلیل پیش کرتے ہیں۔ بہت سے حضرات ان باتوں کو تسلیم نہیں کرتے اور کہتے ہیں حوادث لا اول لھا ممتنع ہے۔(۸۱)

حاصل کلام یہ کہ عرض اور حادث کے بارے اختلاف ہے کہ جنسا ثابت ہے یا نوعا، جوہر فرد کے ثبوت وعدم ثبوت میں اختلاف ہے۔ خود صفات کے عرض یا عدم عرض کے بارے اختلاف ہے اور عرض دو زمانوں تک رہ سکتا ہے یا نہیں وغیرہ وغیرہ تو یہ دلیل جس کو اصل الاصول کہتے ہیں۔ متکلمین کا آپس میں اس پر اتفاق نہیں بلکہ ایک دوسرے کی خود انہوں نے تردید کی ہے۔ علامہ آمدی نے رازی کے طریقہ کی تردید کی، مثلاً آمدی فرماتے ہیں:

"واختارالطریقۃ المبنیۃعلی ان الجسم لایخلومن الاعراض وان العرض لایبقی زمانین فتکون الاعراض حادثۃ ویمتنع حدوث مالانھایۃ لہ وذکران ھذہ الطریقۃ ھی المسلک المشھورللاشعریۃ وعلیہ اعتماد."(حوالہ آگے آرہا ہے)

اور امام رازیؒ فرماتے ہیں:

لانہ مبنی علی ان الاعراض ممتنعۃ البقاء وھذہ مقدمۃ خالف فیھا جمھور العقلاء....فرای ان الاعتماد علیھافی حدوث الاجسام فی غایۃ الضعف. (۸۲)

---

(۸۰) اربعین ۱۳، ابکار الافکار:۲ /۹۵۰

(۸۱) شرح اصفہانیہ/۲٦٤، درء:۱/۳۰۳ (۸۲) درء:۳۸۹۲، مجموع:۲۱۵۵، ١٦٠٤٠٦ /۲۷۵

اس طرح آمدی نے رازی کے دلائل پر تنقید کی ہے اور ان کے ضعف کو بیان کیا ہے۔ رازی اور آمدی نے متقدمین کے ان دلائل کو اپنی کتابوں میں جمع کیا اور ان پر تنقید کی اگرچہ بقول شیخ الاسلام خود بھی اس بارے صحیح راہ اختیار نہ کر سکے بلکہ فلاسفہ اور معتزلہ کے دلائل اپنی کتابوں میں داخل کر دیئے۔ رازی کے دلائل اور ارموی کی ان پر قدح اس طرح آمدی کے دلائل کی تفصیل اور امام رازی کا تعاقب کیلئے دیکھئے۔ درء التعارض، شرح اصفہانیہ وغیرہ (۸۳)

خود اشاعرہ نے ایسے دلائل کی تردید کی کہ یہ طریقہ بڑا طویل، مشکل اور پیچیدہ ہے۔ دوسرا انبیاء نے ان کی طرف دعوت نہیں دی۔ ان محققین میں امام اشعری غزالی، خطابی، بیہقی حلیمی، ابویعلی ابن عقیل وغیرہ آئمہ حدیث اور جمہور سلف کا یہی مؤقف ہے اور پھر بقول شیخ الاسلام اس طرح مقصود حاصل ہونے کی بجائے تناقض پایا جاتا ہے۔ آپ نے امام اشعری کا قول بھی نقل کیا ہے یعنی:

الہ بدعة لم تدع الیه الرسل حول ذمه لدلیل حدوث الاجسام.....

اور آپ نے خطابی کی کتاب ''شعار الدین'' اور ''فتیة للخطابی'' کے حوالہ سے گفتگو کی کہ یہ وہ دلیل ہے جس پر بقول امام رازی اہل علم نے تنقید کی ہے۔ جس پر یہ دین اسلام کی بنیاد سمجھتے ہیں۔ امام موصوف اس دلیل کے بطلان کو بیان کرتے ہیں۔

الہ دلیل طویل کثیر المقدمات التی لا یفهمها کثیر من الناس. (۸۴)

اور یہ دلیل من گھڑت ہے جس کی دعوت نہ رسول اللہ نے دی اور نہ صحابہ نے اور نہ اسلاف نے:

"انما هو قول مبتدع حدث فی دین الله بعد المائة الاولی و انقراض عهد التابعین" (۸۵)

اور یہ کہ اس سے صفات اللہ کی نفی لازم آتی ہے اور قدرت علی الفعل کی نفی۔ اور یہ دلیل خلاف عقل و نقل ہے۔ اس سے ہی فلاسفہ نے متکلمین پر تسلط حاصل کیا۔ یعنی مسئلہ حدوث العالم سے (یہ بات اس سے پہلے تفصیل سے گزر چکی ہے جس کا یہاں مقام کی مناسبت سے خلاصہ پیش کیا جاتا ہے)۔

متکلمین نے اپنے مؤقف حدوث اجسام پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ کو بھی دلیل بنانے کی کوشش کی ہے۔ جس میں بالخصوص یہ یہ بات اس سے پہلے تفصیل سے گزر چکی وجس کا یہاں مقام کی مناسبت سے خلاصہ پیش کیا جات ہے۔ الفاظ ''لا احب الآفلین'' اور افول کا معنی حرکت کرنا جو تغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے۔

"لانه لا یسبق الحوادث لامتناع حوادث لا اول لها"

شیخ الاسلام نے اس کا رد کیا ہے۔

۱۔ ابراہیمؑ کے فرمان کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آپ سورج چاند ستاروں وغیرہ کو رب العالمین ازلی وابدی واجب الوجود قرار دینا چاہتے ہیں۔ اس کے تو مشرکین عرب بھی قائل نہ تھے۔ فرض کریں اگر یہ مراد بھی لیا جائے تب بھی تناقض ثابت ہوتی ہے کیونکہ وہ تو پہلے متحرک ہیں۔ طلوع سے غروب تک۔ ابراہیمؑ کونسی نئی بات فرما رہے ہیں۔

---

(۸۳) درء: ٢٦٧٤، شرح اصفهانيه٨٨ مجموع: ١٢/١٤٠، النبوات /٦٢

(۸٤) تسعينيه/٢٥٤، نقض: ١١٧/١، النبوات/٦٢، مجموع: ٣٠٢/٣، درء: ٣٨٩/٤

(۸۵) منهاج السنة: ١/ ٢٩٩

۲۔ حضرت ابراہیمؑ اس سے توحید اور صانع کو ثابت نہیں کرنا چاہتے۔"لااحب الافلین" سے صرف چھپ جانے اور غائب ہو جانے والوں سے محبت کی نفی ہے اور پھر

۳۔ افول کا معنی حرکت کسی لغت میں نہیں بلکہ اس کا معنی غیب ہے۔متحرک کو آفل نہیں کہتے۔یا کوئی تبدیلی آجائے تو اسے آفل نہیں کہا جاتا۔عز بن عبدالسلام بھی فرماتے ہیں کہ متکلمین کا اس آیت کو استدلال میں پیش کرنا انتہائی مشکل ہے اور نہ کسی اہل علم نے ایسی کوئی بات کی ہے۔خلاصہ یہ کہ فلاسفہ اور ان کے حامی متکلمین کے ہاں کوئی عقلی اور نقلی دلیل نہیں۔

متکلمین اور فلاسفہ نے مسئلہ تسلسل آثار اور "حوادث لااول لھا" مشہور ہے۔ان کے ہاں اس مسئلہ پر بڑی بحث کی گئی ہے۔اس بارے شیخ الاسلام فرماتے ہیں:

"الهامن محارات العقول .....الهامن الكلام المذموم." (۸۶)

بعض مخالفین نے امام کی طرف یہ بات منسوب کی ہے کہ آپ "حوادث لااول لها" اور قدم عالم کے قائل ہیں حالانکہ یہ سب غلط فہمی پر مبنی ہے۔متکلمین نے حدوث اجسام کو حدوث عالم پر دلیل بنایا ہے اور اللہ تعالیٰ سے حلول حوادث اور صفات افعال کی نفی کی ہے۔جب ان پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ تم اس بات کے قائل ہو کہ اللہ نے عالم کو پیدا کیا جبکہ عالم موجود نہیں تھا۔اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ محل حوادث ہے۔

"هو قول بحلول الحوادث بالله تعالیٰ"

اس کے جواب میں کہتے ہیں:

"الخلق هو المخلوق"

جس کا مطلب ہے کہ جیسے مخلوق اللہ سے جدا ہے اسی طرح صفت خلق اللہ کے ساتھ قائم نہیں۔جمہور کا مذہب اس کے برعکس ہے وہ یہ کہ خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے اور خلق اللہ سے جدا ہے لیکن "قائم بذاتہ" ہے ورنہ تعطیل باری تعالیٰ لازم آتی ہے اور ایسے لوگوں کو معطلہ کہا جاتا ہے۔اسی طرح متکلمین کہتے ہیں:

ماقامت به الحوادث فهو حادث....ومالم يسبق الحوادث....

فهو حادث.... ومالم يخل من الحوادث فهو حادث.

مزید یہ کہتے ہیں کہ:

"امتناع حوادث لااول لها"

کیونکہ اس سے تسلسل لازم آتا ہے جو ممتنع ہے۔اس پر "دلیل برہان" سے تطبیق پیش کی جاتی ہے۔اس سے یہ بات ثابت کرتے ہیں:

"ان الله تعالیٰ لم یکن قادراعلیٰ الفعل فی الازل ثم صار قادرا" (۸۷)

---

(۸۶) درء:۹/۱۸۵، مجموع:۱۶/۲۳۸

(۸۷) موقف/۹۹۸

اس سے متناقض باتیں بھی کہی گئی ہیں۔ بالفاظ دیگر متکلمین یہ بھی کہتے ہیں:

"ان الفعل كان ممتنعا عليه ثم صار ممكنا"

اور اس سے انہوں نے حدوث عالم کو ثابت کیا ہے ورنہ قدم عالم لازم آتا ہے۔ کیونکہ جس زمانہ میں خلق عالم فرض کریں گے۔ اس کا وقوع اس سے پہلے ماننا پڑے گا۔ لان اللہ ازلی اور یہ ممتنع ہے۔

تسلسل کے جواز فی الماضی والمستقبل کے بارے تین قول ہیں:

(i) ماضی میں منع اور مستقبل میں جائز اس کی مثال جنت کی نعمتیں ہیں۔

(ii) ماضی اور مستقبل دونوں میں منع۔ یہ قول جہم اور علاف کا ہے۔ جہم جنت اور دوزخ کے فناء اور علاف حرکات اہلھا کے فنا کا قائل ہے۔

جبکہ اہل سنت والجماعت ماضی اور مستقبل میں تسلسل کو جائز سمجھتے ہیں۔ متکلمین کے موقف پر کوئی معقول دلیل نہیں۔ اہل سنت والجماعت اور محدثین (اہل ظواہر) ماضی و مستقبل میں تسلسل کو جائز قرار دیتے ہیں۔ مگر آثار میں نہ کہ فاعلین میں۔ کیونکہ ایک سے زیادہ فاعل (خالق) نہیں ہو سکتے۔

متکلمین کے اثبات حدوث عالم پر دو اعتراضات کئے گئے ہیں:

(۱) "لم يكن قادرا ثم صار قادرا" سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے جبکہ ترجیح کے لئے مرجح تام کا ہونا ضروری ہے۔ اگر کوئی سبب ترجیح کے لئے قرار دیا جائے جو ترجیح کا تقاضا کرتا ہو تو اس کے لئے ایک اور سبب ماننا ضروری ہوگا۔ حتیٰ کہ سلسلہ لاالی نہایہ چلے گا یہ تسلسل ہے جو ممتنع ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کہ مؤثر تام کے لئے اثر کا استلزام ضروری ہے جیسے علت تامہ کیلئے معلول کا ہونا۔ اسی وجہ سے فلاسفہ عالم کو قدیم مانتے ہیں کیونکہ علت تامہ ازلیہ کے لئے معلول کے ساتھ اقتران ضروری ہے۔ فلاسفہ کے اس اعتراض کا جواب دینے کی متکلمین نے بڑی کوشش کی لیکن اعتراض سے چھٹکارا حاصل نہ کر سکے۔ مثلاً مرجح ارادہ قدیم ہے یا قدرت ہے یا علم قدیم یا امکان حدوث وغیرہ جبکہ بعض کہتے ہیں کہ ترجیح بلا مرجح جائز ہے۔ حتیٰ کہ اس کے بطلان پر تمام عقلاء متفق ہیں اور امام رازی نے اس اتفاق کو نقل کیا ہے۔ (۸۸)

بقول شیخ الاسلام "يقرون بالصانع المحدث من غير تجدد سبب حادث" اسی لئے یہ اعتراضات پیدا ہوئے جن سے جان چھڑانا مشکل ہو چکا ہے۔ اسی طرح مؤثر تام سے متعلق انہوں نے جواب دیا کہ مؤثر اپنے اثر سے مؤخر نہیں ہو سکتا یا اثر اپنے مؤثر سے لیکن یہ جواب بھی معقول نہیں کیونکہ اثر کے بغیر مؤثر تام نہیں ہو سکتا یا حدوث بغیر مؤثر تام کے لازم آیا، لہٰذا متکلمین کے برعکس امام ابن تیمیہ کے جوابات زیادہ معقول ہیں۔

(۱) معتزلہ اشاعرہ وغیرہ متکلمین اللہ سے صفات کی نفی کرنا چاہتے ہیں جیسے اشاعرہ صفات فعلیہ کی یہ سب کچھ دین اسلام کے خلاف ہے اور متکلمین کے کمزور جواب کی بناء پر فلاسفہ نے غلبہ اور تسلط حاصل کر لیا اور کہا کہ پیغمبر اسلام نے ان باتوں کو نہیں چھیڑا کہ عالم قدیم ہے یا نہیں حالانکہ فلاسفہ قدیم الافلاک کی کوئی دلیل پیش نہیں کر سکے۔ متکلمین کا فلاسفہ کے جواب میں ارادہ قدیم کو مرجح

---

(۸۸) الارشاد/۲۶، درء: ۱/۳۲۲

بتانا کمزور جواب ہے۔ اس سے تین باتیں لازم آتی ہیں جو ارادہ سے متناقض ہیں۔ ایک چیز کا ارادہ اور مراد اس کی کوئی نہ ہو اور ایسے ہی بعد میں مراد ہو یہ بداہۃً باطل ہیں کیونکہ کسی فعل کا ارادہ اس کے آئندہ زمانہ کے لئے ہوتا ہے نہ کہ فی الحال کے لئے۔ فی الحال ارادہ اس وقت تک ہوتا ہے جب وہ کام ہو رہا ہو۔

دوسرا یہ کہ جب تک ایک چیز کو عدم سے وجود میں لانا مقصد نہ ہو ارادہ وجہ ترجیح نہیں بن سکتا۔ اما العلمہ باله الفضل اولکون محبته له القوی..... پختہ ارادہ اور قدرت علی المراد ہو اور مراد نہ ہو یہ بھی باطل ہے کیونکہ قدرت اور ارادہ جازمہ ہو تو مقدور کا پایا جانا واجب ورنہ الماهو لنقص القدرة اولعدم الارادة العامة والرب تعالیٰ ماشاء كان ومالم يشاء لم يكن.

متکلمین کا علت التامہ کے بارے یہ کہنا کہ معلول اس سے مؤخر ہو سکتا ہے یا فلاسفہ کا یہ کہنا معلول کا اقتران بالزمان واجب اور ضروری ہے، یہ دونوں باطل ہیں۔ بلکہ اس کے درمیان اسلام کا یہ نظریہ صحیح ہے۔

وهوان التاثير التام من المؤثر يستلزم الاثر فيكون عقبه لا مقارناله ولا متراخيا عنه۔

جیسے کہا جاتا ہے:

"كسرت الاناء فانكسر وغيره. فاذا كون شيئا كان عقب تكوين الرب له لايكون مع تكوينه ولا متراخيا عنه"(۸۹)

اسلاف صالحین کا موقف دو وجہ سے ممتاز ہے۔ (۱) اللہ تعالیٰ متصف ہے۔ صفات کمال کے ساتھ جیسے علم، ارادہ وقدرت وغیرہ سے۔ لیکن فلاسفہ کے قول سے تعطیل لازم آتی ہے اور نقص۔ اسی وجہ سے تسلسل کی بناء پر وہ عالم کو قدیم مانتے اور وجود باری تعالیٰ کا اقرار کرتے ہیں لیکن اس کو علت کا نام دیتے ہیں جس سے نفوس، عقول افلاک کے ارادہ کے بغیر اس سے فیض یاب ہوئے اور معرض وجود میں آئے جبکہ فلاسفہ افراد اور انواع میں فرق نہیں کرتے اور احاد کو قدیم مانتے ہیں جس سے تسلسل لازم آتا ہے جو باطل ہے۔ جبکہ اسلاف نوع کو قدیم مانتے ہیں اور صحیح مذہب اسلاف کا ہے۔ کیونکہ اللہ ازلی، مرید، خلاق، فاعل، متکلم ہے اذا شاء ومتی شاء اور فلاسفہ متکلم اور فاعل میں فرق نہیں کر سکے۔ حالانکہ:

كل واحد من الافعال لابدان يكون مسبوقا بالفاعل وان يكون مسبوقا بالعدم ويمتنع كون الفعل المعين مع الفاعل ازلا وابدا كما هو قول الفلاسفة واما كون الفاعل لم يزل يفعل فعلا بعد فعل فهذا من كمال الفاعل .... كما قال ذالك ائمة اهل الحديث كالبخاري والدارمي وغيرهما....وانه لم يزل متكلما اذا شاء وبما شاء كما قال له ابن المبارك واحمد وغيرهما من آئمة اهل الحديث والسنة....ولا نقول انه كان في وقت من الاوقات ولا قدرة حتى خلق له

---

(۸۹) مجموع: ۳۰۵/۱۶، ۴۵۸

قدرة والذی لیس لہ قدرة ھو عاجز ولکن نقول لم یزل اللہ عالما قادر امالکا لا شبہ لہ ولا کیف فلیس مع اللہ شئی من مفعولاتہ قدیم معہ لا بل ھو خالق کل شئی فکل ما سواہ مخلوق لہ وکل مخلوق محدث کائن بعد ان لم یکن،،(۹۰)

نیز اس سے قبل یہ بات ذکر کی گئی ہے۔

"لا یقدر احد من بنی آدم ان یقیم دلیلا علی قدم الافلاک اصلا"

باقی جو دلائل فلاسفہ قدم عالم کے لئے بیان کرتے ہیں وہ قدم نوع فعل ہے نہ کہ شے معین افلاک وغیرہ جسے فلاسفہ قدیم مانتے ہیں۔ اور اس کا مخالف کوئی بھی نہیں۔ حتی کہ یہ نصوص انبیاء کے موافق ہیں مخالف نہیں۔

مسئلہ حدوثِ عالم کی تحقیق

معتزلہ اور اشاعرہ نے حدوث عالم کو جس طریقے سے ثابت کیا ہے اس سے صفات کی نفی لازم آتی ہے۔ معتزلہ کے ہاں تمام صفات کی اور اشاعرہ کے نزدیک صفاتِ فعلیہ کی۔ معتزلہ کے ہاں اللہ کے لئے علم، قدرت، کلام کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے نزدیک کلام مخلوق ہے اور اللہ سے منفصل۔ معتزلہ کے ہاں نہ ہی اللہ کو آخرت میں دیکھا جا سکے گا۔ اللہ سے صفتِ علو اور استوی علی العرش کی نفی کرتے ہیں جبکہ اشاعرہ صفاتِ فعلیہ کا انکار کرتے ہیں تو یہ حوادث ہیں جس کے ساتھ حادث قائم ہوگا۔ وہ بھی حادث ہوتا ہے۔ قدم عالم سے متعلق فلاسفہ کے جو جوابات متکلمین نے دیئے ہیں وہ انتہائی کمزور ہیں۔ اسی وجہ سے فلاسفہ کو یہ تک کہنے کی جرأت ہو گئی کہ:

" ان الرسول لم یبین الحقائق سواء علمھا اولم یعلمھا" (۹۱)

قدم عالم پر فلاسفہ کوئی قطعی دلیل نہیں پیش کر سکتے۔

"فان الفاعل الذی یفعل بارادات قائمۃ بہ بذاتہ شیئا بعد شیء"

نیز فلاسفہ اس پر بھی کوئی دلیل پیش نہیں کر سکتے کہ کوئی مفعول ازل سے اس کے ساتھ مقارن تھا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اللہ نے یکے بعد دیگرے مخلوق پیدا کی ہو اور مخلوق سے پہلے مادہ ہو۔ جیسے کہ قرآن کریم میں آتا ہے۔

"ثم استوی الی السماء فسوّا ھنّ سبع سموات وھو بکل شئٍ علیم".

(البقرۃ: ۲۹)

اللہ نے سات آسمان دودنوں میں بنائے جو دھوئیں کی شکل میں تھے" دھو بخار الماء" اور بخار پانی کے دھوئیں کو کہا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ نے آسمان کسی دوسرے مادہ سے بنائے ہیں جیسے انسان کو مٹی اور جنوں کو مادۂ نار سے تو یہ عالم بنانے سے پہلے ارض، ماء، ہوا، موجود تھے۔ ان اجسام کو بھی اللہ نے اور اجسام سے پیدا کیا ہے۔ عرش بھی مخلوق خدا ہے۔ (۹۲)

یہ آیات حدوث عالم پر دال ہیں۔ نیز یہ کہ آسمان وزمین سے پہلے اللہ نے اور مخلوقات بھی پیدا کیں اور یہ سب مادہ سے پیدا کی ہیں، اسلاف کا نظریہ تو یہ ہے۔ اس کے بالمقابل متکلمین کا نظریہ ہے کہ اللہ ازل میں فاعل اور خالق نہیں تھا بلکہ" ثم فعل وخلق

(۹۰) شرح حدیث عمران ابن حصین، مجموع: ۲۲۷/۱۸، درء: ۳۲۷/۸ (۹۱) ایضاً ۲۲٤/

جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اللہ ازل سے خلق تک معطل رہا یعنی غیر محدود زمانہ تک۔ اس نظریہ کا یہ بھی قابل اعتراض پہلو ہے کہ اللہ تعالی صفت خلق سے لاالی نہایہ مدت تک معطل رہا۔ حالانکہ توحید ربوبیت کی سب سے بڑی دلیل ہی اللہ کا اتصاف بالخلق ہے۔ اللہ اگر صفت حیات، علم قدرت ارادہ سے ازل سے متصف ہو سکتا ہے تو صفت خلق سے کیوں متصف نہیں ہو سکتا۔ آپ نے متکلمین کی اپنے موقف پر پیش کردہ دو احادیث پر بھی گفتگو فرمائی ہے۔

(i) ان اول ماخلق الله "القلم" فقال یارب ماذا اکتب قال اکتب مقادیر کل شئ حتی تقوم الساعة " (۹۳)

(ii) حدیث عمران بن حصین "وفیه ان النبیؐ کان الله ولم یکن شئ قبله وکان عرشه علی الماء وکتب فی الذکر کل شئ وخلق السموات والارض ،وفی لفظ ،ولم یکن شئ غیره ، وفی لفظ معه". (۹۴)

ان احادیث سے متکلمین یہ ثابت کرتے ہیں کہ مخلوقات کی ابتدا ہے۔ اس سے پہلے اللہ تعالی معطل رہے ہیں۔ اس کے بعد مخلوق بنائی اور قلم سب سے پہلے پیدا کی گئی۔ امام صاحب نے اپنی مختلف کتب میں اس پر بحث کی ہے کہ سب سے پہلے عرش کو پیدا کیا گیا یا قلم کو۔ اس میں دو قول ہیں۔ کتب اللّٰه مقادیر الخلائق قبل ان یخلق السموات والارض قال وکان عرشه علی الماء (۹۵)

امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس سے صاف ظاہر ہے کہ عرش مقادیر کی کتابت سے پہلے تھا جو مقادیر آسمان اور زمین سے پچاس ہزار سال پہلے ہوئیں دوسری دلیل حضرت ابن عباسؓ سے موقوف روایت ہے کہ ان اللّٰه کان علی عرشه قبل ان یخلق شیا وکان اول ماخلق الله القلم (۹۶)

اس میں بھی صاف ہے کہ اولیت قلم سے متعلق نہیں بلکہ اس سے پہلے عرش تھا امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اللہ نے ماء، ریح، عرش اور قلم کے بعد اول شے پیدا کرنے کا ارادہ فرمایا ثم خلق السموٰت والارض تو اول مخلوق قلم نہیں بلکہ اس سے پہلے بھی اللہ نے مخلوق پیدا کی تھی لہذا اللہ ازل سے معطل اور بیکار نہیں ہیں (نعوذ باللہ) تو اللہ ازل سے متصف بالصفات ہیں تو اشاعرہ کا حدوث عالم اور حدوث اجسام کو اثبات صانع پر دلیل بنانا اور اس دلیل سے فلاسفہ کے نظریہ قدم عالم یا "قدم شی منه" کی تردید کرنا امام ابن تیمیہ نے اس کی کمزوری خود اشاعرہ سے ثابت کردی ہے نیز یہ کہ اثبات صانع صرف اسی دلیل پر موقوف نہیں ہے جیسا کہ بعض اشاعرہ کا خیال ہے اسی وجہ سے متاخرین اشاعرہ امام رازی وغیرہ جب اثبات صانع کے دلائل پر بحث کرتے ہیں تو متکلمین کے تین مذاہب بیان کرتے ہیں۔ (۹۷)

---

(۹۲) دره :۲۸۷۸، ۳٤۷۱، منهاج :۱: ۳٦۰، مجموع :۱۸: ۲۳٤، بغية المرتاد

(۹۳) ابو دالود، حدیث نمبر ٤۷۰۰، ترمذی، حدیث نمبر ۲۱۵۵

(۹٤) مجموع :۲۱٦ :۱۸، الصفدیة :۱ :۱۵، مجموع :۲۷۵ :۲، مسلم حدیث نمبر ۲٦۸۳، مؤطا امام محمد :۱٦۹۲: ترمذی، حدیث نمبر ۲۱۵٦

(۹۵) شرح اصفهانیه ۳٤۸، مجموع :۵: ٤۰۵، ۱۲ :۹۳ :۵، الصفدیه :۱ /۵۰

(۹٦) دره :۸ /۲۷۹　　(۹۷) نهاية العقول للرازی ۵۸، الاربعين ۷٦، سورة اخلاص، در مجموع :۱۷ :۲٤٦، شرح اصفهانیه /۲٦۰

اولاً حدوث اجسام کو قیام اعراض کی بناء پر دلیل بناتے ہیں۔ جبکہ سلف نے اس کی مذمت کی ہے کہ شریعت نے اس کا کہیں بھی ذکر نہیں کیا۔ اگر چہ بظاہر یہ صحیح ہے مگر یہ طریقہ بڑا طویل وعریض ہے۔

کچھ دوسرے حضرات امکان کو دلیل بناتے ہیں یہ ابن سینا اور آمدی کا طریقہ ہے جو کہتے ہیں کہ اجسام ممکن ہیں اور ہر ممکن کے لئے مؤثر کا ہونا ضروری ہے۔ (یعنی واجب الوجود کا) اس طرح یہ حضرات موجود کو واجب اور ممکن کی طرف تقسیم کرتے ہیں۔ شیخ الاسلام نے بعض وجوہات کے ساتھ اس کو باطل ثابت کیا ہے۔

یہ حضرات نہ واجب الوجود ثابت کر سکتے ہیں اور نہ ممکن الوجود جس سے واجب الوجود ثابت ہو کیونکہ ممکن کسی وقت حادث اور قدیم دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ جو کبھی ازلی اور ابدی ہوتا ہے۔ لہٰذا ہر ممکن کے لئے واجب ضروری ہے، یہ ناممکن ہے۔

افلاک فلاسفہ کے ہاں قدیم اور واجب ہیں۔ لہٰذا ''امکان اجسام'' کو دلیل بنا کر افلاک کا امکان ثابت کیا جا سکتا ہے۔ دوسرا یہ کہ ابن سینا کا نظریہ توحید پر مبنی ہے جو صفات الٰہیہ کا انکار کرتا ہے تا کہ ترکیب لازم نہ آئے ورنہ خدا کا اجزا کی طرف احتیاج لازم آئے گا۔ بقول امام یہ حضرات اس طریقے سے وحدۃ الوجود کو ثابت کرتے ہیں۔

بعض مقامات پر ابن رشد اور ابن سینا نے اس طریقہ کی نفی کی ہے۔ نیز تماثل اجسام کو دلیل بنانا صحیح نہیں کیونکہ اس طرح ہر صفت ہر جسم کے لئے ثابت ہوگی۔ خواہ واجب ہو یا ممکن، قدیم ہو یا حادث۔ اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ کے لئے جسم سے پاک ہونا ضروری ہے، وہ کہتے ہیں کہ خالق جسم نہیں ہوتا اور اللہ سے ''علو واستواء علی العرش'' کی نفی کرتے ہیں جو باطل ہے۔ مختلف مقامات پر امام نے اس پر بحث کی اور امام رازی کا رد کیا ہے جو تماثل اجسام کے قائل ہیں۔

صفات اور اعراض کے حدوث کو دلیل بنانا اگر چہ صحیح ہے جس طرح نطفہ سے علقہ، اور علقہ سے مضغہ، اور انسان یا دھنی ہوئی روئی سے کپڑا وغیرہ۔ یہ دلیل قرآن وحدیث کے قریب ہے۔ جس میں اس طرح کا انداز اختیار کیا گیا ہے جیسے بادل، بارش، نباتات، حیوانات، آسمان وزمین کی تخلیق، لیل ونہار کا اختلاف وغیرہ، لیکن معتزلہ اور بعض اشاعرہ اس کے قائل ہیں جو اجسام اور جواہر کو غیر متغیر قرار دیتے ہیں۔ صفات کو متغیر مانتے ہیں۔ جیسے سکون کے بعد حرکت اور رنگ وغیرہ کا بدلنا، اشکال بدلنا، جمہور مسلمان اس کو نہیں مانتے۔

شیخ الاسلام نے تردید میں دو دلیلیں بیان کی ہیں۔

۱۔ محدث کے ضروری ہونے کے لئے انسان وغیرہ کا مخلوق اور حادث ہونا ہی کافی ہے۔ قرآن کریم نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ اس میں طوالت بھی نہیں مثلاً تغیر حوادث، وجوب تناہی حوادثات وغیرہ۔ قرآن کہتا ہے:

﴿ام خلقوا من غیر شیء ام ہم الخالقون﴾ (الطور: ۳۵)

یہ سب کچھ بالبداہت معلوم ہے۔ متکلمین اور فلاسفہ نے اپنی دلیل کا دارومدار جوہر فرد کے اثبات پر رکھا ہے، ان کا نظریہ یہ ہے کہ اجسام حدوث کے بعد باقی رہتے ہیں۔ تغیر صفات میں واقع ہوتا ہے اور حدوث ان ہی جواہر کے افتراق کا نام ہے اور حرکت وسکون وغیرہ اعراض کا۔ امام کی تحقیق کے مطابق جزء لا تجزی کا نظریہ باطل ہے اور اس پر متکلمین بالخصوص اشاعرہ مصنفین کے حوالے پیش کئے ہیں اور جو اس کے قائل ہیں ان کا تضاد ثابت کیا ہے۔

امام ابوالحسن الاشعری کا بھی یہی خیال ہے کہ جزء لا یتجزی باطل ہے۔ جبکہ امام رازی نے توقف اختیار کیا ہے اور امام جوینی

نے بھی امام رازی کا ہی قول اختیار کیا ہے۔

شیخ الاسلام نے اللہ کے خالق ہونے اور کائنات کے مخلوق ہونے کے متعلق فرمایا ہے کہ امام رازی سے اس سلسلے میں دو کوتاہیاں ہوئی ہیں۔ انہوں نے نفس حدوث کو مخلوق کی دلیل نہیں بنایا بلکہ حدوث کو امکان حادث کے لئے دلیل بنایا ہے ممکن کے لئے مرجح کی ضرورت کو بیان کیا ہے اور ابن سینا کے طریقے کی پیروی کی ہے حالانکہ امکان میں قدیم وحادث شریک ہوتے ہیں۔ قدیم ازلی وممکن ہوسکتا ہے جو وجود وعدم کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس طرح اسلاف کا طریقہ اس کے خلاف ہے۔

اس کے بعد جوہر فرد کا تذکرہ کیا ہے اور اس پر اشعری کی معتزلہ کے دلائل پر تنقید بیان کی ہے۔ امام ابن تیمیہ نے اس کو تفصیل سے نقل کیا ہے۔ نطفہ اور اس میں تغیر کا تذکرہ کیا ہے۔ معتزلہ سمجھتے ہیں کہ امام اشعری کا مقصد حدوث اجسام کو بیان کرنا ہے۔ حالانکہ امام اشعری نے اس کو بدعت اور خلاف شریعت بتلایا ہے اور یہ کہ "ان فیھا تطویلا وشبھات ومقدمات کثیرۃ فیھا النزاع"(۹۸)

آخر میں امام ابن تیمیہ امام باقلانی کے طریقہ پر تنقید پیش کرتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں:

"ان طریقۃ الاشعری خیر من طریقۃ الباقلانی وان طریقۃ الباقلانی خیر من طریقۃ المعتزلۃ ومن وافقھم من الاشاعرۃ"(۹۹)

پانچواں مذہب یہ ہے کہ عالم کے احکام اور انتظام کو باری تعالیٰ کی توحید پر بطور دلیل پیش کیا ہے۔

تبصرہ

یہ دلائل اگرچہ فی نفسہ صحیح ہوں لیکن وہ طریقہ زیادہ مناسب بلکہ انسب ہے جو قرآن وحدیث کے زیادہ قریب ہے تاکہ فلسفیانہ منطقیانہ بھول بھلیوں سے بچا جاسکے اور فہم قرآن حاصل ہوسکے۔

توحید ربوبیت، امام ابن تیمیہ کی تحقیق کے مطابق اس کا بنی نوع انسان میں سے ایک بھی مخالف نہیں۔

متکلمین کی طرف سے اس کے بارے دلیل تمانع پیش کی جاتی ہے۔ جسے ابوالحسن الاشعری نے بھی ذکر کیا ہے اور دلیل تمانع کا خلاصہ "المنتقی من منھاج السنۃ النبویۃ" میں یہ ہے۔

"اگر اس عالم ارضی کے دو صانع ہوتے تو ان میں سے ایک کسی بات کا ارادہ کرتا تو دوسرا اس کی مخالفت کرتا مثلاً ایک چاہتا کہ آفتاب مشرق سے طلوع ہو اور دوسرا چاہتا کہ مغرب سے ظاہر ہے۔ کہ دونوں کا ارادہ پورا نہیں ہوسکتا۔ اس لئے یہ جمع بین الضدین ہے بنابریں جس کی بات پوری نہ ہوگی وہ رب نہیں ہوسکتا۔ بعینہ اسی طرح دونوں خداؤں میں سے ایک جب کسی چیز کو حرکت دینا چاہے اور دوسرا اسی چیز کو ساکن کرنا چاہے تو بھی یہی صورت ہوگی۔

اگر سوال کیا جائے کہ دونوں خداؤں کے ارادے باہم متحد بھی ہوسکتے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دو رب فرض کرنے کی صورت میں یا تو ان میں سے ہر ایک بذات خود قادر ہوگا یا دوسرے کے ساتھ ملے بغیر قدرت سے بہرہ ور ہوگا بصورت دیگر وہ ممتنع لذاتہ نہ ہوگا۔

---

(۹۸) درء ۱: /۳۰۹ (۹۹) درء ۸: ۱۲۵/، شرح اصفہانیہ /۱۴۱

نیز اس سے علت و فاعل دونوں میں دور لازم آئے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس امر کا امکان ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کو قادر بنایا ہو یعنی ہر ایک نے دوسرے کو فاعل بنایا ہو کہ رب ہونے میں اس کی مدد کی۔ ظاہر ہے کہ جب دونوں رب واجب و قدیم تھے تو وہ ایک دوسرے کے محتاج کیونکر ہوئے، یہ بداہۃً ممتنع ہے۔ اسی طرح اس ضمن میں اور مثالیں پیش کر کے اس دلیل کی وضاحت کی ہے اور آیت "لو کان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا" (انبیاء:۲۲) پیش کی۔

اس بارے امام ابن تیمیہ متکلمین کی دو غلطیوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ایک متقدمین کی اور دوسری متاخرین متکلمین اور ان کے ہموا کی۔ امام ابن تیمیہ اپنی تحقیق پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس آیت میں ربوبیت کا ثبوت نہیں بلکہ توحید الوہیت کا ذکر ہے۔ متکلمین دونوں کو ایک سمجھتے ہیں امام موصوف فرماتے ہیں:

"وھذہ الایۃ لیس المقصود بھا مایقولہ من یقول من اھل الکلام من ذکر دلیل التمانع الدال علی وحدانیۃ الرب تعالیٰ فان التمانع یمنع وجود المفعول" (۱۰۰)

توحید ربوبیت کے لئے علۃ فاعلہ اور توحید الوہیت کے لئے علۃ غایۃ ضروری ہے۔ جیسے:

﴿ایاک نعبد و ایاک نستعین﴾

امام ابن تیمیہ مزید فرماتے ہیں تمانع سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر ایک سے زیادہ خالق مانیں جائیں تو مخلوقات معرض وجود میں نہیں آ سکتی تھی نہ آ سکتی ہے لہٰذا صانع ایک ہی ہو سکتا ہے جبکہ آیت یہ بتلاتی ہے کہ اگر ایک سے زیادہ معبود مانیں جائیں تو فساد واقع ہوگا لہٰذا اللہ کے سوا کوئی بھی عبادت کے لائق نہیں ہو سکتا ورنہ فساد برپا ہو جائے اور جبکہ کائنات میں فساد موجود نہیں تو اللہ صرف ایک ہے زیادہ نہیں۔

دوسری خطا جو متاخرین سے ہوئی، اس کی وضاحت امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ یہاں چوتھی شق بھی ہے پہلے تھا کہ دونوں کامیاب یا دونوں ناکام یا ایک کامیاب اور ایک ناکام اب چوتھی صورت ہے کہ دونوں اتفاق کرلیں لہٰذا دونوں میں اختلاف نہیں ہوگا بعض نے اس کو ذکر نہیں کیا جیسے ابوالحسن الاشعری باقلانی، قاضی ابویعلی انہوں نے صرف تین پہلوؤں کا ذکر کیا ہے چوتھی کا نہیں۔ اس لئے کہ جیسے تمانع کی تینوں شقوں میں دونوں کا عجز لازم آتا ہے کیونکہ دونوں ایک دوسرے کے بغیر کچھ بھی نہیں کر سکتے جبکہ دونوں کا مستقل ہونا ضروری ہے۔ اور دونوں کے مفعولات بھی ایک دوسرے سے ممتاز ہونے چاہئیں ورنہ الٰہ نہیں ہو سکتے۔ یہ وضاحت ہے آیت کے دوسرے حصے "اذا لذھب کل الہ بما خلق" کی۔ اب آیت کا تیسرا حصہ "ولعلا بعضھم علی بعض" جس سے ایک اور طریقہ پر دلیل یوں بنتی ہے کہ جو قادر ہوگا وہ برتر ہوگا جو عاجز ہوگا وہ فروتر ایسا عاجز الٰہ نہیں ہو سکتا۔ دونوں اگر قادر ہوں گے اور ارادہ میں متفق تو دور قبلی لازم آتا ہے جو فاعلین اور علل میں آتا ہے (یعنی ایک قدرت دوسرے کی قدرت پر اور دوسرے کی قدرت پہلے کی قدرت پر موقوف ہوگی)۔

امام ابن تیمیہ نے قرآن کریم کی پوری یہی آیت پیش کی ہے اور اس سے دو دلائل اخذ کئے ہیں اور یہ دونوں "یدلان

---

(۱۰۰) درء: ۱/۱۲۵، ۳/۷۵، مجموع: ۱/۴۹

علی افراداللہ تعالیٰ بالالوھیة"لقوله تعالیٰ اذالذھب کل اله بماخلق" دونوں الٰہ قدرت میں برابر ہوں گے یانہیں۔دو باتیں لازم آتی ہیں:

"ا ذھاب کل اله بماخلق"

دونوں الہ قدرت میں برابر ہوں یا ایک دوسرے سے بڑھے ہوئے ہوں جبکہ یہ دونوں باتیں ممنوع ہیں۔لازم کے باطل ہونے سے دونوں کا بطلان لازم آتا ہے۔کیونکہ یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک مفعول پر دونوں کا فعل ہو"علی سبیل الاستقلال"اور تعاون بھی ممتنع ہے کہ ایک دوسرے کے بغیر کوئی کچھ نہ کرسکے لہٰذا دونوں مستقل قادر ہوں گے اور دونوں کے مخلوقات مختلف ہوں گے اور متمیز۔ایک دوسرے سے تو"لذھب کل اله بماخلق" کیونکہ اختلاط مفعول بغیر ایک دوسرے کی احتیاج کے نہیں ہوسکتا جیسے ایک بھاری لکڑی ایک دوسرے کے تعاون کے بغیر نہیں اٹھائی جاتی تو قادر جس میں احتیاج نہ ہو قدرت بھی اس کی ہر چیز پر ہو اور ہو بھی مستقل،تعاون کی بھی ضرورت نہ ہو تو کائنات میں ایسے دو الٰہوں کی مخلوقات زیادہ مخلوقات نہیں ہوں گی بلکہ ایک ہی کی مخلوقات ہوگی۔"فدل علی ان خالقه واحد"(۱۰۱)

دوسرالزوم علو بعضھاعلی بعض وذالک یمنع الٰھة المغلوب.(۱۰۲)

یہاں تین صورتیں ہوگئیں،ایک چیز پر ہر ایک قادر ہے یانہیں۔اگر قادر ہے تو کوئی الٰہ نہیں ہوسکتا اور اگر ایک دوسرے کے تعاون کے بعد قادر نہیں تو کوئی بھی الٰہ نہیں ہوسکتا اور نہ کوئی مفعول پایا جاسکتا ہے یاقدرت دونوں کی ایک جیسی ہوگی تو ایک قادر دوسرے کو منع کرنے پر قدرت رکھتا ہے یانہیں۔اگر رکھتا ہے تو کوئی کام پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا۔لہٰذا دونوں قادر نہیں ہوئے اور اگر منع کرنے پر ایک دوسرے کی قدرت نہیں رکھتا تو لازماً عاجز ہوگا تو قدرت میں برابر نہ ہوئے تو اب تیسری صورت رہ گئی کہ ایک قدرت میں بڑھا ہوگا اور دوسرا کمزور اور کمزور الٰہ نہیں ہوسکتا۔

نیز اس سلسلہ میں فلاسفہ اور متکلمین نے جو عقلی وفلسفی دلائل پیش کئے ہیں،علامہ نے ان کو بھی اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔چنانچہ فلاسفہ اور متکلمین اگرچہ خداتعالیٰ کی توحید پر تو متفق ہیں لیکن اثبات کے طریقے مختلف ہیں دراصل ان میں خصوصیات الوہیت میں اختلاف ہے فلاسفہ کے ہاں خصوصیت الٰہ واجب الوجود ہونا اور متکلمین کے نزدیک خلق واختراع ہے۔وہ خدا کو صانع للعالم بغیر شراکت کے ثابت کرتے ہیں۔فلاسفہ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر دو واجب الوجود ہوں تو دونوں حقیقت واجب الوجود میں شریک ہوں گے البتہ اپنی اپنی خصوصیت میں مختلف ہوں گے تبھی تو دو ہوں گے اب اس میں دونوں شریک ہیں کیونکہ علیحدہ تو خصوصیت نہیں ہوسکتی لہٰذا وہ واجب الوجود کے علاوہ کوئی اور چیز ہوگی واجب الوجود مرکب ہوا اور مرکب دوسرے اجزا کا محتاج ہوا احتیاج الی الغیر ممکن ہوتا ہے۔دوسری دلیل یہ ہے کہ دونوں وجوب میں مشترک اور خصوصیت میں جدا تو مشترک معلول اور خصوصیت علت ہوئی اب یا تو مشترک اور مختص دونوں ایک دوسرے کو عارض ہوں گے یا لازم ہوں گے عارض ہونا بھی غلط،کیونکہ واجب عارض ہوگا واجب کو یا معروض ہوگا تو وجوب لازم نہ ہوا اگر لازم ہو تو جہاں مشترک پایا جائے گا وہاں مختص بھی پایا جائے گا اور جہاں مختص ہوگا وہاں مشترک بھی ہوگا مشترک مشترک نہیں رہے گا اور مختص مختص نہیں رہے گا اس سے اختصاص ختم ہوجائے گا امام صاحب فرماتے ہیں کہ رازی اور آمدی نے اس کا جو جواب دینے کی کوشش کی ہے وہ تسلی بخش نہیں۔اس کا جواب آپ نے دو طرح سے دیا ہے۔

---

(۱۰۱) درء:۲۹۳۵،۱۳۹۸ (۱۰۲) درء:۱۹۲/۵،درء:۱۱۵/۱

1- معارضہ بالوجود سے کہ وجود کی دو قسمیں ہیں، واجب و ممکن ہر ایک ایک دوسرے سے اپنی اپنی خصوصیت سے ممتاز اور جدا ہوتا ہے تو واجب میں دو مختلف اور متضاد چیزیں جمع ہو جاتی ہیں اور واجب مرکب ہو جاتا ہے ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز سے اور اس سے وجود واجب کا معلول ہونا لازم آتا ہے یہ معارضہ ماہیت کو لے کر بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔

2- اگر دو وجودی چیزیں خارج میں پائی جائیں خواہ دونوں واجب ہوں یا ممکن انکو بالفرض دو موجود دو جوہر، دو جسم، دو حیوان وغیرہ میں تقسیم کیا جائے تو خارج میں یہ ایک دوسرے کے ساتھ شریک نہیں ہوں گے نہ وجوب میں نہ وجود ماہیت وغیرہ میں یہ صرف مطلق وجودیت میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں گے یہ شراکت ذہنی ہوتی ہے خارجی نہیں کیونکہ مطلق یا کلی مشترک خارج میں نہیں پائی جاتی تو اب وجوب عام بھی ہوگا اور خاص بھی عام صرف ذہنی اور خاص خارجی لہٰذا خارج میں صرف واحد ہوگا نہ کہ مشترک و ممیز اصل میں فلاسفہ ذہنی وجوب اور خارجی وجوب میں تمیز نہیں کر سکے
بلکہ ذہنی اور خارجی کو ایک سمجھ لیا۔ توحید ان دلائل سے ثابت نہیں ہو سکتی۔(۱۰۳)

اس مقام پر علامہ نے کلی منطقی پر بھی بحث کی ہے اور جو مناطقہ کلی کے خارج میں پائے جانے کے قائل نہیں ان کی تردید بھی کی ہے۔ رہے متکلمین تو انہوں نے توحید کو دلیل تمانع سے ثابت کیا ہے اور ان کے خیال میں اس آیت میں دلیل تمانع پائی جاتی ہے "لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا" امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ بات ایسے نہیں جیسے ان کا خیال ہے۔ آپ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ وہ بنیادی بات ہے جس کی بناء پر ان حضرات نے الٰہیات اور طبعیات میں غلطیاں کی ہیں۔ علامہ سعد الدین تفتازانی نے اس کی وضاحت اس طرح کی ہے کہ اگر دو الٰہ ممکن ہوں تو دونوں میں تمانع (ایک دوسرے کی مخالفت کرنا) ہو سکتی ہے مثلاً ایک زید کی حرکت چاہتا ہے دوسرا اس کا سکون۔ ایک چاہتا ہے وہ چلتا رہے دوسرا چاہتا ہے کہ وہ ٹھہر جائے کہ ایک ایک کو چاہے دوسرا دوسرے کو، یہ ممکن ہے دونوں میں کوئی تضاد نہیں اب یا تو دونوں بیک وقت کام ہوں گے یعنی چلنا ٹھہرنا یہ ناممکن ہے۔ اجتماع ضدین نہیں ہو سکتا یا ایک کی بات مانی جائے گی دوسرے کی نہیں اس سے دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور وہ کام کرانے میں دوسرے کا محتاج ہوگا۔ احتیاج جس میں پائی جائے وہ الٰہ نہیں ہو سکتا "فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالاً" اور فرماتے ہیں "وهذا تفصيل مايقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر ".(۱۰۴)

اس سے یہ اشکال بھی دور ہو جاتا ہے کہ اگر دونوں اتفاق کر لیں بغیر مانع کے یا یہ کہیں کہ مخالفت و ممانعت ہو سکتی ہے ورنہ محال لازم آئے گا یا دو مختلف ارادے اکٹھے ہو جائیں گے یعنی ارادہ حرکت و سکون۔ امام ابن تیمیہ نے اس پر ایک نوٹ لکھا ہے کہ اس آیت میں توحید ربوبیت بیان کرنا مقصد نہیں کیونکہ اللہ ہی کو ہر چیز کا خالق تو مشرکین عرب بھی مانتے تھے۔ ولئن سالتهم من خلق السموات والارض.....ليقولن الله (عنکبوت ٦١) قل لمن الارض ومن فيها ....سيقولون الله(المومنون: ۸۴)

لیکن آیت میں مقصد اللہ کی توحید الوہیت ہے کہ اس کے سوا کوئی بھی مستحق عبادت نہیں ہے اس کے ضمن میں توحید ربوبیت

---

(۱۰۳) منهاج: ٦٥/٢ (١٠٤) ايضاً: ٧٣/٢

ربوبیت بھی آجاتی ہے تو متکلمین توحید ربوبیت تو اس برہان تمانع سے ثابت کرتے ہیں اور امام صاحب برہان تمانع سے دونوں قسم کی توحید ثابت کرتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ کے نزدیک فلاسفہ کے دلائل توحید سے متعلق کافی ہیں۔ جبکہ متکلمین کی توحید پر عقلی دلیل تو صحیح ہے لیکن قرآنی دلیل کی تفسیر و توضیح صحیح نہیں۔

امام ابن تیمیہ نے دو دلائل پیش کئے ہیں جو آیت قرآنی ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله ولعلا بعضهم على بعض سے ماخوذ ہیں پہلی دلیل کی وضاحت کچھ یوں ہے امام صاحب فرماتے ہیں جب لازم منتفی ہو جائے تو ملزوم از خود نہیں رہتا اس آیت میں ذهاب كل اله بما خلق اور علو بعضهم على بعض ہے اور یہ منتفی ہے۔ لہٰذا الہ مع اللہ بھی منتفی ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ اگر فرض کریں اللہ کے ساتھ اگر دوسرا الٰہ بھی ہوتا تو ضروری ہے کہ وہ مستقل ہو اگر مستقل الٰہ نہ ہو تو لازمی طور پر دوسرے کا محتاج ہوگا کہ دوسرے کی شراکت سے اس کا کام ہوتا ہو یا ایک کی قدرت دوسرے کی قدرت پر موقوف ہو شراکت اور تعاون کے بغیر اگر فعل نہ ہو سکتا ہو تو ایک دوسرے کا عجز لازم آتا ہے اور عاجز قادر نہیں ہو سکتا الٰہ کا قادر ہونا ضروری ہے اور اگر ہر ایک کی قدرت ایک دوسرے پر موقوف ہو جس سے دور لازم آتا ہے جو باطل ہے دور کی وضاحت یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی بھی اس وقت تک قادر نہیں ہو سکتا جب تک ایک دوسرے کو یہ قادر نہ بنائیں۔ ایک کی قدرت دوسرے پر اور دوسرے کی قدرت اس پر موقوف ہوگی جب تک ہر ایک اپنے کو قادر نہیں بنا تا قادر نہیں ہو سکتا اس سے لازم آئے گا کہ دونوں میں ہر ایک ایک دوسرے کا محتاج ہو اور محتاج الٰہ نہیں ہو سکتا لہٰذا بغیر شراکت کے مستقل طور پر الٰہ ہو سکتا ہے۔ نیز ضروری ہے کہ ایک کی مخلوق دوسرے کی مخلوق سے جدا ہو اور ہر ایک اپنی اپنی مخلوق کا مالک ہو مگر کائنات میں ایسی کوئی چیز نہیں ملتی جس کا تعلق اور ربط دوسری اشیاء کے ساتھ نہ ہو اور سب اشیاء ایک ہی نظام میں جکڑی ہوئی نہ ہوں لہٰذا ساری مخلوق کا صرف ایک ہی مالک اور الٰہ ہے نہ کہ دو کیونکہ کائنات میں دو نظام نہیں ہیں۔ ایک ہی کا نظام ہے۔ دوسری دلیل " ولعلا بعضهم على بعض " کی وضاحت یہ ہے کہ اگر دو الٰہ فرض کئے جائیں تو ضروری ہے کہ ایک کی قدرت دوسرے سے بڑھی ہو اگر قدرت میں برابر ہوں تو کوئی چیز معرض وجود میں نہیں آسکتی نہ دونوں کے لازمی طور پر اتفاق سے نہ لازمی طور پر اختلاف سے نہ امکانی حد تک اتفاق اور اختلاف سے۔ اگر لازمی طور پر اتفاق ہو تو جب تک ایک کام نہیں کرے گا دوسرا نہیں کر سکتا کیونکہ قدرت دونوں کی برابر ہے۔ اگر لازمی طور پر اختلاف ہو تو ایک کام کرنا چاہے گا دوسرا منع کرے گا۔ کیونکہ قدرت میں دونوں برابر ہیں اگر اتفاق و اختلاف ممکن لیا جائے تو اتفاق کے پہلو کو ترجیح دینے کے لئے کوئی راجح ہونا چاہیے ایسے ہی اختلافی پہلو کے لئے اب یہ سلسلہ لاالی نہایہ تک چلے گا یا کہیں رک جائے گا تسلسل تو باطل ہے رک گیا تو قدرت برابر نہ رہی لہٰذا ضروری ہے کہ ایک کو ہر طرح سے قدرت ہو تو دوسرے کو نہ ہوتا کہ چیز معرض وجود میں آسکے۔ نظام میں کوئی ایسی رکاوٹ نہیں ہے جو کسی نے خدا کے سوا ڈالی ہو لہٰذا کائنات کا خدا صرف وہی ہے، دوسرا نہیں۔ (۱۰۵)

قضاء وقدر کا مسئلہ مشکل مسائل میں سے ہے جس پر ہر دور اور زمانہ میں بحث ہوئی۔ متکلمین اور فلاسفہ کے علاوہ ہر مذہب وملت کے علماء نے اپنی اپنی تحقیق کے مطابق اپنے اپنے انداز میں گفتگو کی۔ اس مسئلہ کا تعلق چونکہ انسانی زندگی کے روزمرہ معاملات، حالات، واقعات اور انقلابات کے ساتھ گہرا ہے۔ اگر صرف موت وحیات ہی کو لیا جائے تب بھی عمروں کا اختلاف غنی، فقر،

---

(۱۰۵) شرح اصفہانیہ ۱۲۱-۱۲۳، منہاج: ۳/۳۱۸

صحت، مرض میں اختلاف کا تقاضا تھا کہ تقدیر پر بحث کی جائے۔ مختلف حالات کی بناء پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ سب کچھ طے شدہ پروگرام کے تحت ہوتا ہے یا اتفاقاً۔ انسان کا اس میں کوئی دخل ہے یا نہیں یا صرف خدائی پروگرام ہے پھر انسان اپنے کیے کا ذمہ دار ہے یا نہیں اور کیوں؟ تو امام ابن تیمیہ نے بھی اس مسئلہ پر اپنے انداز میں تحقیقات پیش کی ہیں۔ ویسے اجمالی طور پر اس میں تین مذاہب زیادہ مشہور ہیں۔ جبریہ، قدریہ، سلفی ''و متعصم'' اشاعرہ، جبریہ انسان کو مجبور محض مانتے ہیں جسے نہ قدرت ہے نہ اس کا ارادہ اپنا ہے۔ اس فرقہ کو جہمی بھی کہا جاتا ہے۔(۱۰۶)

اس کے مقابلے میں قدریہ فرقہ انسان کو مستقل بالارادہ اور خود مختار مانتا ہے اور انسان کو اپنے افعال کا خالق مانتا ہے یہ معتزلہ کا ایک فرقہ ہے۔

ان دونوں کے درمیان اسلاف کا مذہب ہے جو نہ تو انسان کو مجبور محض مانتا ہے نہ مستقل بالارادہ اور مختار، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ انسانی افعال کا خالق تو اللہ ہے لیکن انسان کسب کرتا ہے۔ اسی طرح انسان کی مشیت اور ارادہ تو ہے لیکن '' خاضعة لمشية الله'' انسان کو اپنے افعال کرنے پر قدرت تو ہے لیکن ''هو و افعاله مخلوق لله '' باقی اشاعرہ، یہ کبھی تو قدریہ کی طرف مائل نظر آتے ہیں اور کبھی جبریہ کی طرف۔ امام ابن تیمیہ نے دونوں مذاہب کی تردید کی ہے اور اپنی تحقیق پیش کی ہے۔ اس پر پانچ مسائل متفرع ہوتے ہیں۔ (i) اللہ کے افعال میں علت و حکمت (ii) ارادہ الٰہی میں رضاء الٰہی اور محبت الٰہی بھی شامل ہوتی ہے یا نہیں۔ (iii) حسن و قبح (iv) ظلم کا معنی و مفہوم اور اس کی حیثیت (v) تکلیف مالا یطاق۔

تقدیر اسلامی کی تعریف بایں الفاظ کی جاتی ہے'' تقدير الله تعالىٰ الاشياء فى القدم و علمه لذالک و مشيئه له و وقوعها على حسب ماقدرها و خلقه لها ..... (۱۰۷)

تقدیر پر ایمان کے چار مراتب ہیں۔

۱۔ اللہ اپنے علم ازلی سے مخلوق کے اعمال کو جانتے ہیں۔

۲۔ اللہ نے پہلے سے ہی، جو ہوگا لوح محفوظ میں لکھ رکھا ہے۔

۳۔ جو اللہ چاہتے ہیں ہوتا ہے ہوا ہے اور ہوگا۔ جو نہیں چاہا نہیں ہوا حتی کہ زمین و آسمان میں کوئی پتہ بھی اس کے حکم و منشاء کے بغیر حرکت نہیں کرتا نہ ساکن۔ اللہ کی بادشاہی میں اس کا حکم چلتا ہے۔

۴۔ اللہ ہی ہر چیز کا خالق ہے حتی کہ بندوں کے افعال کا بھی اسلاف اہل سنت کا یہ مذہب ہے جو کتاب و سنت کے مطابق ہے۔(۱۰۸)

---

(۱۰۶) موقف بن تیمیه من الاشاعره ۱۳۰/۸

(۱۰۷) موقف ابن تیمیه من الاشاعره :۱۳۱۰/۳

(۱۰۸) الواسطیه، درمجموع :۱٤٨/٣، شفاء العليل لا بن قيم /٦٦

فصل دوم (دیگر کلامی مباحث)

القضاء والقدر سے متعلقہ مسائل

افعال الٰہی میں حکمت وتعلیل کا مسئلہ

اللہ کا ہر کام کسی نہ کسی حکمت کے تحت ہو رہا ہے حکمت دو طرح کی ہے ایک کا تعلق باری تعالیٰ کے ساتھ ہے کہ اس کام پر اللہ خوش ہوتے ہیں۔ دوسری کا تعلق بندوں کے ساتھ ہے کہ ان پر اللہ کا فضل واحسان ہے اور انعامات ہوتے ہیں جس سے بندے خوش ہوتے ہیں۔ مخلوقات و مامورات میں یہ دونوں طرح کی حکمت ہے۔ افعال الٰہی میں حکمت وتعلیل کے بارے پانچ مذاہب ہیں۔ جہمیہ ،اشاعرہ اور ابن حزم اللہ کے کسی کام میں حکمت تعلیل کے قائل نہیں ہیں۔ اللہ نے جو کچھ بھی پیدا کیا یا جو بھی حکم دیا وہ سب بغیر کسی علت داعیہ اور باعث کے ہوا ہے۔ صرف اور صرف اللہ کے ارادے اور مشیت سے یہ سب کچھ ہوا۔

معتزلہ یہ سمجھتے ہیں کہ اللہ نے جو کام بھی کیا مثلاً مخلوق کو پیدا کیا اور کوئی حکم دیا وہ کسی نہ کسی حکمت کے ساتھ ہوا ہے البتہ یہ حکمت ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ مخلوق ہے اور اللہ سے جدا ہے۔

تیسرا قول بعض حکماء متکلمین کا یہ ہے کہ اللہ کے ہر کام میں حکمت ہے۔ جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ہے بھی قدیم۔ مقدور کی طرح نہیں جو نہ قدیم ہے نہ حادث۔ یہ بعض اشاعرہ کا قول ہے، اللہ نے جو کچھ کیا ہے یا کرتے ہیں اور احکام دیئے ہیں سب حکمت محمودہ کے تحت کئے ہیں۔ اس کا تعلق خدا کے ساتھ ہے۔ اس کے علم کے اعتبار سے، مقصد تخلیق یہ ہے کہ مخلوق اس کی حمد وثناء کرے اور اصل مقصد بھی یہی ہے۔ بخلاف معتزلہ کے کہ وہ اس حکمت کا تعلق بندوں کے ساتھ بتلاتے ہیں کہ بندوں کی حکمت کے پیش نظر۔ اللہ نے یہ سارا مخلوق کا نظام بنایا تا کہ بندوں کو اس کا فائدہ ہو۔ کرامیہ کہتے ہیں جو اہل ایمان احکام الٰہیہ کو پورا کرتے ہیں مخلوق کا فائدہ انہی کو ہے اور جو احکام الٰہیہ کو پورا نہیں کرتے، ان کو اس کا فائدہ نہیں ہے یعنی اہل ایمان کے لئے یہ مخلوق ہے تا کہ مومنوں کے علاوہ کے لئے۔

من وجد منه ذالک فهو مخلوق له هم المؤمنون ومن لم یوجد منه ذالک فلیس مخلوقاً له (۱۰۹)

جمہور اہل سنت کا کہنا ہے ہر چیز کے پیدا کرنے میں اللہ کی حکمت بھی ہے اور رحمت بھی۔ خلاصہ کلام یہ کہ اشاعرہ اور ان کے ہم نوا حکمت وتعلیل کا انکار کرتے ہیں جبکہ معتزلہ اور اہل سنت اس کا اقرار کرتے ہیں۔ البتہ فرق یہ ہے کہ معتزلہ حکمت میں صرف بندوں کا فائدہ بتلاتے ہیں۔ اللہ کا کوئی مقصد نہیں، جمہور اہل سنت خدا تعالیٰ کا کوئی نہ کوئی مقصد بھی قرار دیتے ہیں۔ (۱۱۰)

حکمت وتعلیل کا انکار کرنے والے اشاعرہ اسی بناء پر جبر کے قائل ہوئے اور کسب وقدرت عبد کو غیر مؤثر بتلاتے ہیں اور معتزلہ جو صرف بندوں کے لئے حکمت کے قائل ہیں، وہ اسی بناء پر افعال کا خالق بندوں کو قرار دیتے ہیں، صرف اسلاف اہل سنت ایسا درمیانہ مذہب ہے کہ جس سے کوئی بطلان لازم نہیں آتا۔ اشاعرہ حکمت وتعلیل کی نفی پر بہت سے دلائل پیش کرتے ہیں جن میں مشہور اور اہم یہ ہیں۔

(۱۰۹) مجموع:۸/ ۳۹ (۱۱۰) اقوم ماقیل فی القضاء والقدر، مجموع:۸/ ۸۳-۹۳،منہاج:۱/ ۹۷-۹۸،جواب الاهل العلم والایمان،درفتاوی:۱۷/ ۱۹۸:دره:۸/ ٤٥، مجموع:۸/ ۳۷۷

وہ کہتے ہیں فعل باری کی حکمت تسلیم کرنے سے تسلسل لازم آتا ہے کیونکہ علت کے لئے بھی علت کی ضرورت ہوگی۔ اس کے حادث ہونے کی بناء پر یہ سلسلہ لا الی نہایہ چلے گا اور یہ باطل ہے۔ شیخ الاسلام اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ فعل تین حال سے خالی نہیں یا تو قدیم ہے عینا یا نوعا یا یہ ممکن نہیں بلکہ ممتنع ہے۔ اگر فعل قدیم العین یا قدیم النوع ہے اور اس سے تسلسل لازم نہیں آتا تو اس فعل کی حکمت سے کیسے تسلسل لازم آ گیا۔ اگرچہ اعتراض تو براہ راست فلاسفہ پر آتا ہے جو فعل کو قدیم العین کہتے ہیں اور حکمت کا انکار کرتے ہیں۔ اشاعرہ کا موقف بھی کیونکہ ان کے ساتھ ملتا ہے، لہٰذا یہ اعتراض ان پر بھی لازم آتا ہے اور فلاسفہ کے ساتھ اشاعرہ کا رد بھی ہو جاتا ہے۔ اور اگر فعل کو نہ قدیم العین کہا جائے نہ قدیم النوع بلکہ حادث کہا جائے تو علت بھی فعل کے ساتھ حادث ہو سکتی ہے۔ فعل میں اگر کوئی ممانعت نہیں تو علت میں بھی کوئی ممانعت نہیں ہونی چاہئے۔ اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ اللہ تعالیٰ فعل لحکمۃ کرتے ہیں جس کا مطلب ہے کہ فعل کسی ایسے مقصد کے لئے کرتے ہیں جس سے اللہ راضی ہیں اور اللہ تعالیٰ کو وہ پسند ہے۔ اس سے یہ ضروری نہیں کہ فعل از خود بھی پسندیدہ اور مرضی ہے۔ اس سے تسلسل کا اعتراض خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی فعل اسباب کے تحت ہو اور سبب کیلئے اور سبب کی ضرورت ہو اور یہ سلسلہ چلتا رہے تو ایک مقام آئے گا جس سے آگے کوئی سبب نہیں ہوگا۔ یہ فلاسفہ اور اشاعرہ کہتے ہیں تو حکمت کے لئے بھی کہا جا سکتا ہے کہ ایک آخری حکمت ایسی ہو جس کے اوپر کوئی حکمت نہ ہو۔ (۱۱۱)

تیسرا جواب یہ ہے کہ تسلسل کا بطلان حوادث مستقبلہ میں بھی ہو سکتا ہے، البتہ حوادث ماضیہ میں اگرچہ تسلسل لازم آئے لیکن اسے جمہور مسلمان جائز قرار دیتے ہیں مثلاً

"الجنۃ اکلہا دائم"

افعال میں ماضی میں تسلسل اس لئے جائز ہے کہ پہلے فعل معرض وجود میں آتا ہے اس کے بعد حکمت ہوتی ہے۔

دوسری دلیل نفی حکمت وعلت کی اشاعرہ یہ پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اگر خلق فعل لعلۃ کرتے ہیں تو اس کا مطلب ہوا کہ علت کے بغیر نہیں کر سکتے تو یہ نقص ہے جو علت کے ساتھ مکمل ہوگا۔ اب علت کا ہونا یا نہ ہونا اللہ کے لئے برابر ہے یا علت کا ہونا اولیٰ ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو فعل علت کے بغیر ہوا، اگر اس کے لئے علت کا ہونا اولیٰ ہے تو اس کے ساتھ یہ فعل مکمل ہو سکتا ہے تو علت سے قبل یہ نقص ہے۔ اس کا جواب امام ابن تیمیہ نے یہ دیا ہے کہ فاعل مفعول کو اپنے فعل کے ذریعہ مکمل کرتا ہے تو فعل اور مفعولات میں بھی اعتراض پیش آتا ہے تو جو جواب یہاں اشاعرہ دیں گے وہی جواب ہمارا علت کے لئے بھی ہوگا۔ یہ کہنا کہ "مستکملا بغیرہ" یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ سب کچھ اللہ کی قدرت اور مشیت سے ہوا ہے۔ اللہ غیر کے محتاج نہیں تو ہم کہہ سکتے ہیں "کمل بصفاتہ وبذاتہ"۔ (۱۱۲)

ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ فعل لاالحکمۃ سے نقص زیادہ لازم آتا ہے بہ نسبت فعل لحکمۃ سے۔ اگرچہ حکمت اس وقت معدوم تھی پھر جب اللہ نے چاہا وہ موجود ہوگئی تو یہ کہنا فعلہ لحکمۃ یستلزم النقص وفعلہ لالحکمۃ لا نقص فیہ کہاں تک صحیح ہو سکتا ہے۔ (۱۱۳)

---

(۱۱۱) شرح اصفہانیہ: ۳۶۳، مجموع: ۸/ ۱۴۲

(۱۱۲) ایضاً/ ۳۶٤ (۱۱۳) شرح اصفہانیہ / ۳٦۲

فعل لحکمۃ سے اگر نقص لازم آتا ہے تو فعل لاالحکمۃ سے بڑے سے بڑا نقص لازم آئے گا۔ امام ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم نے اس مسئلہ کو بڑی تفصیل سے ذکر فرمایا ہے۔ دیکھئے مجموع الفتاویٰ (۱۱۴)

بندوں کا اپنے افعال پر اختیار اور حد بندی

اس میں پانچ مذاہب ہیں، (ا) جہمیہ کا۔ بندے اپنے افعال میں مجبور محض ہیں نہ ان کو قدرت حاصل ہے نہ ارادہ واختیار۔ اللہ تعالیٰ ہی خالق افعال عباد ہے۔ بندوں کی طرف ان کی نسبت مجازی ہے۔ ان کی حرکت واختیار ایسے ہے جیسے درخت کے پتے جنہیں ہوائیں اڑا کر ادھر ادھر لے جاتی ہیں یا جیسے سورج، چاند اور افلاک حرکت کرتے ہیں کہ ان کا اپنی حرکت پر کوئی اختیار نہیں ہے۔ (۱۱۵)

عبدالجبار ہمدانی (جو اشاعرہ میں سے ہیں) کی تحقیق ہے کہ افعال عباد کا خالق اللہ نہیں ہے بلکہ بندے خود ہیں جو مستقلاً اپنے ارادے اور قدرت کے مالک ہیں ان کو پیدا کرنے والا معرض وجود میں لانے والا سوائے بندوں کے کوئی نہیں جو حضرات افعال عباد کا خالق اللہ کو قرار دیتے ہیں وہ غلطی پر ہیں۔

معتزلہ بندوں کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں تاکہ اعمال کے مطابق ثواب وعقاب ہو۔ (۱۱۶)

ماتریدیہ: ان کا مذہب اشاعرہ اور اہل سنت کے مطابق ہے کہ خالق اللہ تعالیٰ ہی ہیں اور کوئی نہیں چنانچہ امام ماتریدی **ویمدھم فی طغیانھم یعمھون** کے تحت (البقرہ: ۱۵)

معتزلہ پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وفی ھذا انہ اذا کان ھو الذی یمدھم فی الطغیان قدر علی ضدہ من فعل الایمان فدل ان اللہ خالق فعل العباد.

ان کا کہنا یہ ہے کہ قدرت تامہ وہ ہوتی ہے کہ قادر ایک چیز پر قدرت رکھنے کے ساتھ اس کی ضد پر بھی قدرت رکھتا ہو۔ (۱۱۷)

اور آیت "**ود کثیر من اھل الکتاب لو یردونکم من بعد ایمانکم کفارا حسدا من عند انفسھم**" (البقرہ: ۱۰۹) کے تحت معتزلہ پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں اگرچہ اللہ تعالیٰ نے فعل حسد اور دیگر نجاستیں گندگیاں سانپ بچھو وغیرہ پیدا تو کئے ہیں لیکن ان کو اللہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے یا خالق الانجاس والحیات والعقارب وغیرہ نہیں کہہ سکتے۔

"**وان کان ذالک کلہ خلقہ وھو خالق کل شی**(۱۱۸)

---

(۱۱٤) مجموع: ۱٤٦/۸، درء: ۲۰۳/٤ منہاج: ۱/ ۲۹۷

(۱۱۵) الفرق بین الفرق: ۲۱۱، الملل والنحل، للشہرستانی: ۸۷/۱، مقالات الاسلامیین: ۱/ ۲۳۸۔

(۱۱٦) شرح اصول الخمسہ ۳۳٦، المغنی لعبدالجبار ھمدانی: ۸/ ۸، ۱٦، ٤۳

(۱۱۷) الشرح لفقہ الاکبر لابی حنیفہ ۲۸، تفسیر ماتریدی المعروف تاویلات اھل السنۃ: ۱/ ۵۱

(۱۱۸) تفسیر ماتریدی: ۱/ ۲٤۹

علامہ نسفی فرماتے ہیں افعال عباد، کفر، ایمان، اطاعت، نافرمانی وغیرہ کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ ''لا کما زعمت المعتزلہ لان العبد خالق لافعالہ'' (۱۱۹)

اشاعرہ کے مذہب میں آہستہ آہستہ یہ ارتقاء آیا حتیٰ کہ تقدیر کے سلسلہ میں ان کا مذہب اہلسنت کے مذہب کے بہت قریب ہو گیا جبکہ امام ابوالحسن اشعری کا مذہب یہ تھا

''انہ لا تاثیر للقدرۃ الحادثۃ'' چنانچہ شرح مواقف للجرجانی میں ہے ''ان افعال العباد الاختیاریۃ واقعۃ بقدرۃ اللّٰہ تعالیٰ وحدھا، ولیس لقدرتھم تاثیر فیھا بل اللّٰہ اجری عادتہ بان یوجد فی العبد قدرۃ واختیارا فاذا لم یکن ھناک مانع وجد فیہ فعلہ المقدور مقارنا لھما فیکون الفعل مخلوقا للّٰہ ابداعا واحداثا ومکسوبا للعبد، والمراد بکسبہ ایاہ: مقارنتہ لقدرتہ وارادتہ من غیر ان یکون ھناک منہ تاثیر او مدخل فی وجودہ سوی کونہ محلالہ'' (۱۲۰)

تو افعال عباد بھی اللہ کی مخلوق ہیں بندہ صرف کاسب ہے جس پر ثواب وعقاب مرتب ہوتا ہے۔ بندے کی قدرت کا اس میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔ یہاں اشاعرہ جبریہ کے قریب ہیں۔

قاضی ابوبکر باقلانیؒ فرماتے ہیں:

.''الدلیل قدقام علی ان القدرۃ الحادثۃ لا تصلح للایجاد قال فجھۃ کون الفعل حاصلاً بالقدرۃ الحادثۃ اوتحتھا نسبۃ خاصۃ ویسمی ذلک کسبا، وذلک ھو اثر القدرۃ الحادثۃ فاثبت القاضی تاثیراً للقدرۃ الحادثۃ واثرھا''.

اور امام الحرامین ابوالمعالی الجوینی فرماتے ہیں۔ ہم کسی طرح سے بھی بندے کی قدرت مؤثرہ کا انکار نہیں کر سکتے ''فلابد اذن من نسبۃ الفعل العبد الی قدرتہ حقیقۃ لاعلی وجہ الاحداث والخلق فان الخلق یشعر باستقلال ایجادہ من العدم، والانسان کما یحس من نفسہ الاقتدار یحس من نفسہ ایضاً عدم الاستقلال''. (۱۲۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ماتریدیہ اور احناف ودیگر اہل سنت کی طرح اللہ کو خالق افعال مانتے ہیں البتہ بندوں کا اپنے افعال کے ساتھ تعلق کیسا ہے، اس بارے ان کی اپنی رائے ہے کہ بندوں کو ایک خاص جزوی ارادہ حاصل ہے جو مخلوق نہیں لہٰذا ''کسب عباد'' کو جزوی ارادہ سے تعبیر کرتے ہیں جسے قصد بھی کہتے ہیں۔ وصرف الارادۃ الکلیۃ نحو الفعل'' یہ ایسا جزوی ارادہ ہے جسے نہ موجود کہا جا سکتا ہے نہ معدوم، بلکہ ان کے درمیانی ایک اعتباری چیز ہے خلق کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں کیونکہ خلق موجود کو کہا جاتا ہے

---

(۱۱۹) ایضاً شرح عقائد النسفیہ، سعد الدین التفتازانی ۷۷، بحر الکلام فی علم التوحید ابی المعین النسفی ۴۱

(۱۲۰) الملل والنحل ۱: ۲۳۷/ (۱۲۱) ایضاً: ۱/۹۴

تو ماتریدیہ کے نزدیک بندے کو ایک خاص قدرت حاصل ہوتی ہے جو اللہ اس میں اس کے مصمم ارادہ کے وقت پیدا فرما دیتے ہیں۔ پختہ ارادہ خواہ اطاعت کا (حکم بجالانے کا) ہو یا معصیت (نافرمانی کرنے) کا، اگرچہ بندے کی قدرت وجود فعل میں مؤثر نہیں ہوتی کیونکہ یہاں اللہ کی قدرت کام کر رہی ہوتی ہے۔ بندے کی قدرت اللہ کی قدرت اور وجود فعل میں شریک نہیں ہو سکتی۔ (لان اللّٰہ لاشریک لہ) (۱۲۲)

اس مسئلے میں ماتریدیہ کا مذہب معتزلہ کے ساتھ ملتا جلتا ہے، جیسے اشاعرہ جہمیہ کے ساتھ ملتے ہیں البتہ اشاعرہ اور ماتریدیہ اس بات میں متفق ہیں کہ خالق تو اللہ ہیں۔ بندہ البتہ کاسب ہے جس کا مطلب ہے، بندہ پختہ ارادے کی وجہ سے اللہ کی طرف سے فعل کے پیدا کرنے اور اس کے ہاتھوں کام کرانے کا سبب بن جاتا ہے۔ لیکن کیا وہ پختہ ارادہ و عمل عبد ہے یا عمل رب۔ اول ماتریدیہ کا مذہب ہے اور ثانی اشاعرہ کا۔ ماتریدیہ کہتے ہیں بندہ اپنے ارادہ میں خودمختار ہے اپنی مرضی سے کسی کام کے لئے انسان اپنا ارادہ (کرنے یا نہ کرنے کا) استعمال کرتا ہے۔ جب کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندے کو اس کے ارادے کے ساتھ کسی چیز کی طرف یا اس کی ضد کی طرف متوجہ کر دیتے ہیں بندہ اس سلسلہ میں کچھ نہیں کر سکتا بلکہ بے بس ہے۔

لایملک العبدلذلک نقضا ولاتحویلاً۔ (۱۲۳)

''یعنی بندہ نہ ارادہ شکنی کر سکتا ہے اور نہ ہیرا پھیری''۔

اشاعرہ اور ان کے پیروکاروں کا کہنا یہ ہے کہ خالق افعال عباد اللہ تعالیٰ ہے جو معتزلہ کے برعکس ہے کہ خالق افعال بندوں کو قرار دیتے ہیں۔ اشاعرہ اور ماتریدیہ کا یہ پہلو چونکہ نمایاں ہے اس لئے اسے اہل سنت کا بھی مذہب قرار دیا جاتا ہے۔ باقی افعال کا تعلق بندوں کے ساتھ کیسا ہے آیا یہ اصل فاعل ہیں یا صرف کاسب اور اپنے افعال پر بندوں کی قدرت کس حد تک ہے۔ اس بات میں یہ اہل سنت سے بہت دور ہیں۔ اگرچہ بعض اشاعرہ کا رجوع بھی ثابت ہے جیسا کہ ابوالحسن الاشعری فرماتے ہیں انسانی اختیاری افعال انسان کی قدرت سے ہوتے ہیں۔ البتہ غیر اختیاری افعال جیسے رعشہ سے ہاتھ اور وجود کا کپکپانا اس میں انسان کا کوئی دخل نہیں ہے۔ لہٰذا یہ فعل مکتسب نہیں ہوا کرتا۔ ''فمن ھذاقال'' ''المکتسب ھو المقدور بالقدرۃ الحاصلہ والحاصل تحت القدرۃ الحادثہ ''۔ (۱۲۴) اس سے معلوم ہوا کہ امام اشعری کسی حد تک قدرت کو مؤثر مانتے ہیں۔

بندہ کو جو قدرت من جانب اللہ حاصل ہوتی ہے نفس فعل کے پیدا کرنے میں اسے کوئی دخل نہیں ہوا کرتا اس قدرت کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ جب یہ انسانی ارادہ جازمہ کے ساتھ مل جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ فعل کو وجود عطا فرما دیتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کا پیدا کیا ہوا ہے انسان کا قدرت کے ساتھ ارادہ استعمال کرنا ہی کسب کہلاتا ہے۔ اس کو خلق فعل نہیں کہا جاتا۔ (۱۲۵)

---

(۱۲۲) الاحتجاج بالقدر ۶۷، مدارج السالکین لابن القیم: ۱/۲۲۸: شرح الفقہ الاکبر علی قاری ۶۶

(۱۲۳) الفلسفۃ الاسلامیۃ: ۲/ ۱۲۳

(۱۲۴) الملل والنحل: ۱/۹۶

(۱۲۵) ''رسالہ الانصاف'' ۴۳/ ۴۴-

دوسرا مذہب جمہور اہلسنت جہمیہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ چونکہ ہر چیز کا خالق ہے لہٰذا فعال عباد کا بھی وہی خالق ہے مگر فعل عبد کے دو متعلقات ہیں۔ ایک تعلق خدا کے ساتھ کہ وہ خالق افعال عباد ہے، دوسرا بندے کے ساتھ کہ بندہ کاسب ہے اس کے بعد سوال یہ ہے کہ آیا بندے کو اپنے فعل پر طاقت وقدرت ہے یا نہیں اور کیا اس کی قدرت مؤثر بھی ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اچھا خاصا اختلاف ہے کہ آیا قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے یا فعل کے ساتھ یا بعد میں اور کیا یہ قدرت موجود ہوتی ہے یا نہیں مستقل ہے یا غیر مستقل، پھر مؤثر بھی ہوتی ہے یا نہیں؟

استطاعت یا قدرت، طاقت، وسعت، قوت سب کا ایک ہی مفہوم ہے۔ علامہ جرجانی اس کی تعریف کرتے ہیں "هي عرض يخلقه الله في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية" جبکہ دیگر متکلمین اس کی تعریف کرتے ہیں "هي عبارة عن صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك". (۱۴۰)

جہمیہ تو سرے سے کسی قسم کی استطاعت کے قائل ہی نہیں نہ فعل سے پہلے نہ ساتھ، نہ آخر میں۔ البتہ بندے کو ایک ہلکی سی قدرت حاصل ہوتی ہے جس کا فعل میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔ (۱۴۱)

دوسرا مذہب معتزلہ کا ہے کہ اللہ نے بندے میں فعل کی قدرت رکھی ہے جو فعل سے پہلے ہوتی ہے۔ اس سے ضروری نہیں کہ فعل معرض وجود میں آجائے۔ بندے کو اختیار ہوتا ہے کہ کام کرے یا نہ کرے۔ (۱۴۲)

تیسرا مذہب اشاعرہ کا ہے جو کہتے ہیں کہ استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے۔ نہ پہلے نہ بعد میں "بل هي مقارنة له" انسان صرف کسب کرتا ہے۔ (۱۴۳)

چوتھا مذہب اہل سنت، محققین متکلمین، فقہاء، صوفیاء وغیرہ کا ہے جس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ استطاعت دو طرح کی ہے ایک ہے جس کی بناء پر اللہ کی طرف سے انسان کو کسی بات کا حکم دیا گیا ہے یا کسی بات سے منع کیا گیا ہے یعنی اس کا تعلق اللہ کے امر و نہی سے ہے یہ استطاعت فعل سے قبل ہوتی ہے۔ اس کا فعل کے ساتھ ہونا شرط نہیں ہے۔ انسان کو کام کرنے کی قدرت ہوتی ہے جس سے کام کرنے یا نہ کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ "وهذه الاستطاعة المتقدمة صالحة للضدين"۔

اس کی مثال حج ہے جس کے ضمن میں اللہ نے اس استطاعت کا ذکر کیا ہے:

﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا﴾ (آل عمران: ۹۷)

اگر اس استطاعت کا فعل کے ساتھ ہونا شرط ہوتا تو حج صرف اس شخص پر فرض ہوتا جو حج کر رہا ہوتا اور حج نہ کرنے والا گنہگار نہ ہوتا۔ اس استطاعت کا مفہوم بقول امام ابن تیمیہ یہ ہے:

> الاستطاعة بمعنى الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات وهي التي تكون مناط الامر والنهي". (۱۴۴)

---

(۱۴۰) التعریفات ۱۲ (۱۴۱) الملل والنحل: ۸۵/۱، البحر الذخار: ۱۲۳/۱، الفرق بين الفرق ۱۱۶، الارشاد ۲۱۵

(۱۴۲) مقالات الاسلاميين: ۳۰۰/۱، الفرق/۱۱۶، نظرية التكليف ۳۱۷، شرح اصول الخمسة/۳۹۸

(۱۴۳) الارشاد/ ۲۱۹، معالم اصول الدين للرازی ۸۳، المعتمد لابی یعلی /۱۴۲

(۱۴۴) مجموع الفتاوی: ۸/ ۱۲۹

لیکن ان کی کتاب ''العقیدۃ النظامیہ'' میں اپنے اس عقیدہ اور عام اشاعرہ کی تردید کی ہے اور اچھی خاصی بحث کی ہے۔(۱۳۰)

اسی طرح امام غزالی کا بھی مذہب یہی ہے کہ فعل عبد میں مجموع القدرتین بالتوارد مؤثر ہیں۔

"قدرۃ اللّٰہ وقدرۃ العبد"(۱۳۱)

پانچواں مذہب اہل سنت والجماعت کا ہے۔ یہ حضرات تقدیر کے چاروں مراتب مانتے ہیں، جس پر بحث گزر چکی ہے۔ یہ افعال عباد کا خالق اللہ کو مانتے ہیں۔

"والعباد فاعلون حقیقة ولهم قدرة حقیقیة "علی اعمالهم ولهم ارادة ولکنها خاضعة لمشیة اللّٰه الکونیة فلاتخرج عنها". (۱۳۲)

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ نے تقدیر پر تحقیق کے دوران اشاعرہ متکلمین کے اپنے انداز میں جواب دیے ہیں۔ پہلی بات تو آپ نے یہ ثابت کی کہ تقدیر کے مسلک میں اشاعرہ اہل سنت کے بہت قریب ہیں۔ جیسے خالق عباد کا مسلک کہ دونوں کے نزدیک خالق صرف اللہ ہے البتہ اشاعرہ جو بندوں کے لئے قدرت غیر مؤثرہ ثابت کرتے اور اسے ''کسب'' کا نام دیتے ہیں۔ جس سے یہ جبریہ فرقہ کے قریب ہو جاتے ہیں۔ شیخ الاسلام ان کے اس فکر پر اجمالی اور تفصیلی دونوں طرح سے تنقید کرتے اور اسلاف اہل سنت کا موقف بالدلائل واضح کرتے ہیں۔ چنانچہ اجمالی طور پر امام صاحب فرماتے ہیں کہ ان کی غلطی کا اصل ماخذ یہ ہے کہ اشاعرہ، فعل، مفعول، خلق، مخلوق میں فرق نہیں کرتے اور کہتے ہیں ان الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق یعنی دونوں ایک چیز ہیں۔ دوسری غلطی ان سے یہ ہوئی کہ یہ اللہ کے تمام افعال کو مفعول لہٗ قرار دیتے اور اللہ سے الگ مانتے ہیں۔ افعال عباد کو بھی اللہ کا مفعول قرار دیتے اور کہتے ہیں۔" هی فعله لان الفعل عندهم هو المفعول".

اس بناء پر جب ان کے سامنے سوال اٹھا کہ بندوں کے افعال بندوں کے ہیں یا نہیں تو یہ یہاں پریشان ہو گئے اور تین طرح سے جواب دینے کی کوشش کی جس سے ان میں تین جماعتیں بن گئیں۔ جمہور اشاعرہ کا موقف تو یہ ہوا کہ "هی کسب العبد لافعله" چنانچہ "ولم یفرقوا بین الکسب والفعل بفرق محقق".

امام صاحب فرماتے ہیں:

ومنهم من قال : بل هی فعل بین فاعلین وهو قول الغزالی ومنهم من قال : بل الرب فعل ذات الفعل والعبد صفته وهذا قول الباقلانی " (۱۳۳)

جبکہ جمہور امت فعل اور مفعول خلق ومخلوق میں فرق کرتے ہیں اور تحقیقی بات یہ ہے کہ افعال عباد بھی دیگر مخلوقات کی طرح مخلوق ہیں اور اللہ کے مفعول۔ جیسے خود عباد اور ان کی تمام صفات مخلوق اور اللہ کے مفعول ہیں، یہ نفس فعل اور خلق نہیں بلکہ مخلوق اور مفعول ہیں۔

---

(۱۲۹) "رسالہ الانصاف" ۴۳
(۱۲۹) الملل: ۱/۹۸ مقالات الاسلامیین /۲۳۹
(۱۳۰) الاقتصاد/۵۸، اربعین للرازی ۱۳
(۱۳۱) مجموع الفتاوی: ۲/ ۱۱۹
(۱۳۲) موقف ابن تیمیہ: ۳/۱۲۴۱
(۱۳۳) مجموع الفتاوی: ۲/ ۱۱۹

البتہ یہ بندے کے فعل ہیں جو اس کے ساتھ قائم ہیں نا کہ ذات خدا کے ساتھ اور نہ ہی خدا کی ذات ان سے متصف ہے بلکہ بندہ خود اپنے فعل کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ اللہ مخلوقات کے ساتھ متصف نہیں ہوا کرتے بلکہ وہ فعل خلق کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور "والعبد فاعل لهذه الافعال وهو المتصف بها وله عليها القدرة وهو فاعلها باختياره ومشيئة وذلك كله مخلوق لله فهي فعل العبد وهي مفعول للرب " (۱۳۴)

تفصیلی رد کرتے ہوئے آپ الصفدیہ، النبوات، مجموع الفتاوی، شرح الاصفہانیہ، الاستغاثہ، منہاج السنہ اور اقوم ما قیل فی القضاء والقدر میں فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسب اشعری کی کوئی حقیقت نہیں جو اس کا مطلب ''اقتران المقدور بالقدرۃ الحادثۃ'' بیان کرتے ہیں جبکہ خلق سے مقدور بالقدرۃ القدیمۃ مراد لیتے ہیں اور بندے کو فاعل قرار نہیں دیتے نہ ہی اس کی اپنے فعل پر قدرت مؤثرہ مانتے ہیں۔ اس سے فعل اور کسب میں کوئی فرق واضح نہیں ہوتا جبکہ کسب کو بندے کے لئے ثابت اور فعل کی بندہ سے نفی کرتے ہیں، اس وجہ سے امام صاحب اشاعرہ کو جہمیہ کے قریب قرار دیتے ہیں۔ (۱۳۵)

نیز اشاعرہ کا کسب اور خلق میں یوں فرق بیان کرنا کہ کسب اقتران مقدور بالقدرۃ الحادثۃ اور خلق مقدور بالقدرۃ القدیمۃ اور کسب فعل کو قائم بمحل القدرۃ اور خلق کو محل قدرت سے خارج قرار دینے سے کسب اور فعل میں فرق واضح نہیں ہوتا کیونکہ ''كَسَبَ فَعَلَ، أَوْجَدَ، احدث، صَنَعَ عَمِلَ'' وغیرہ میں احداث عمل وصنع بھی مقدور ہوتے ہیں بالقدرۃ الحادثۃ اور محل قدرت میں قائم بھی ہوتے ہیں اور مقدور کا محل قدرت میں ہونا یا خارج عن محل القدرۃ قدرت کا کوئی دخل نہیں رہتا تو بالفاظ دیگر اس کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں۔ ''ان اللّٰہ لا یقدر علی فعل یقوم بنفسه وان خلقه للعالم هو نفس الفعل'' حالانکہ اہل اسلام کا یہ عقیدہ نہیں ہے۔ تو اشاعرہ کا نظریہ کسب اور قدرۃ عبد غیر مسلّم اصولوں پر مبنی ہے۔ (۱۳۶)

تاثیر قدرت کا مطلب اگر ''اقتران'' لیا جائے تو فارق فی المحل اور خارج عن المحل میں کوئی فرق نہیں یعنی نفس قدرت سے نہ کوئی کام ہوا ہے، نہ معدوم رہا ہے کیونکہ قدرت کا تو کوئی اثر نہیں تو کون سی چیز محل قدرت میں آئی اور کون سی باہر ہوئی۔ پھر جو کام کر رہا ہوتا ہے یا جس سے کام سرزد ہوتا ہے وہی اس کا فاعل کہلاتا ہے، اب اگر کوئی عدل کر رہا ہوتا ہے تو کرنے والے کو عادل کہیں گے۔ اگر کوئی شخص ظلم کر رہا ہے تو ظلم کرنے والے کو ظالم کہیں گے، کوئی جھوٹ بول رہا ہے تو جھوٹ بولنے والے کو جھوٹا کہیں گے۔ اگر فاعل بندہ نہ ہو بلکہ فاعل اللہ تعالیٰ ہو تو ظلم، کذب سے متصف بھی خدا کی ذات ہی ٹھہرے گی، یہ خیال بالکل باطل ہے۔ اگر قرآن کریم کا مطالعہ کیا جائے تو بہت سی آیات میں فعل کی نسبت بندوں کی طرف کی گئی ہے۔ جیسے'' جزاء بما کانوا یعملون (السجدۃ :۱۷) اعملوا ما شئتم (فصلت:۴۰) وقل اعملوا فسیری اللہ عملکم (التوبہ:۱۰۵) ان الذین امنوا وعملوا الصّٰلحٰت (البقرۃ:۲۷۷)

پھر جو کام کر رہا ہے، اچھے کام کرنے سے اچھائی اور برے کام کرنے پر برائی سے کرنے والا ہی یاد کیا جاتا ہے۔ اگر یہ فعل بندے کا نہیں بلکہ کسی اور کا ہے تو وہی اچھائی اور برائی کا ذمہ دار ہے۔ (۱۳۷)

---

(۱۳۴) ایضاً/۱۱۹-۱۲۹

(۱۳۵) مجموع:۱/۱۴۹-۱۹۹، ۸:۳۸۷، ۲/۱۷۳، ۸/۱۲۸، درء ۱: ۸۲/

(۱۳۶) مجموع:۸/۱۱۸ (۱۳۷) ایضاً:۸/۱۱۹

لہٰذا اہل سنت کا یہ نظریہ کہ فعل اور مفعول علیحدہ علیحدہ ہیں۔ دونوں ایک ہی چیز نہیں، فعل بندے کا ہے، مفعول و مخلوق اللہ تعالیٰ کی۔ "الفعل غیر المفعول و الخلق غیر المخلوق" اس پر کوئی اشکال لازم نہیں آتا۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ فعل ، عمل ، صنع وغیرہ، مثلاً اس سے مراد دو چیزیں ہیں، ایک معنی مصدری ہے کچھ کرنا، عمل کرنا، بنانا، اس سے مراد نفس فعل، نفس عمل اور صنعت وغیرہ ہے تو اگر مراد معنی مصدری ہو تو اللہ کے لئے نہیں بولا جا سکتا بلکہ اللہ کے لئے اس معنی میں بولا جا سکتا ہے جب اس سے مراد وہ چیز لی جائے جس کو بنایا گیا ہے جیسے آیت میں "یعملون له مایشاء من محاریب" وغیرہ۔ اسی طرح واللّٰہ خلقکم وماتعملون یعنی اصنام وغیرہ، تو ایک ہیں معمولات، مصنوعات یا اقوال، کلام ان کا اطلاق اللہ پر کیا جائے گا نہ کہ عمل کرنا، کام کرنا، تیار کرنا، اللہ کو اس سے متصف نہیں کر سکتے، البتہ افعال، اقوال، کلام وغیرہ۔ فعل کی پہلی قسم بندے کی صفت اور دوسری اللہ کی صفت ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ جس چیز کو دوسرے کے فائدے اور نقصان کیلئے پیدا کیا گیا ہے اللہ اس سے متصف نہیں۔ بلکہ جس کے لئے یہ چیزیں پیدا کی گئی ہیں وہ ان سے متصف ہوتا ہے۔ جیسے مختلف رنگتیں اللہ نے پیدا کیں تو یہ اللہ میں نہیں پائی جاتیں۔ البتہ انسان ان سے متصف ہوتا ہے۔ کوئی چیز مضر ہوتی ہے تو وہ اللہ کے لئے نہیں، بلکہ بندے کیلئے مضر ہے۔ کوئی فائدہ مند ہوتی ہے تو اللہ کے لئے نہیں بلکہ بندہ کے لئے ہوتی ہے۔ (۱۳۸)

آخر میں امام ابن تیمیہ نے ایک اور نقطہ اٹھایا ہے، قدرۃ العبد کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ فتاویٰ ابن تیمیہ میں اس پر آپ نے تحریری گفتگو فرمائی ہے کہ اس کی حیثیت صرف وجود شرط اور ایک سبب کی ہے۔ جس کے لئے اور سبب کی ضرورت ہوتی ہے۔ جیسے بندہ میں قدرت کا مطلب ہے کہ فعل کے معرض وجود میں آنے کے لئے جن اسباب کی موجودگی یا شرائط کی موجودگی کی ضرورت ہے وہ سب اسباب پائے جائیں اور تمام رکاوٹیں دور ہوں۔ پھر فعل اللہ مکمل کر دیتے ہیں۔ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ بندہ پختہ عزم بھی کرے تو صرف بندہ کی قدرت کچھ نہیں کر سکتی بلکہ خدا کی قدرت جو ہر طرح سے مستقل ہے اس سے فعل معرض وجود میں آتا ہے۔ انسانی قدرت صرف ایک واسطہ اور سبب ہوتی ہے جیسے دیگر اسباب کسی بھی چیز کیلئے ضروری ہوتے ہیں اور مسبب الاسباب اللہ کی ذات ہے جو اسباب اور شرائط کو مؤثر بناتی ہے۔ جس طرح نباتات پانی سے ہوتی ہیں لیکن پانی کو مؤثر بنانا صرف اللہ کا کام ہے یا بارش بادلوں سے لیکن بادلوں کو بارش کے لئے مؤثر بنانا یہ اللہ کا کام ہے۔ بندہ کی قدرت کی بھی یہی حیثیت ہے۔ یہ نہیں کہ بندہ اپنی اس قدرت سے سب کچھ کر سکتا ہے بلکہ اس قدرت کو بھی مؤثر اللہ ہی بناتے ہیں۔ یہیں سے کسب کی وضاحت بھی ہو جاتی ہے کہ کسب کا مطلب ہے انسان خدا کی عطا کی ہوئی قدرت کو اس کی منشاء و مرضی کے مطابق استعمال کرتے ہوئے اپنے کام کو ٹھیک اور مکمل کرتا ہے جس کا نتیجہ " لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت" ہوتا ہے۔ (۱۳۹)

استطاعۃ

تقدیر کے ضمن میں اس کی بحث بھی آتی ہے جیسا کہ امام صاحب فرماتے ہیں، تقدیر کے چار مرتبے ہیں علم، کتاب، مشیت خلق۔ پہلی دو قسموں پر سوائے غالی قدریہ کے سب کا اتفاق ہے۔ قدریہ کا مسلک ہے "الامر انف" یعنی اللہ کو کسی کام کا جو بندے نے کرنا ہے پہلے سے علم نہیں ہوتا۔ البتہ مشیت، ارادہ اور خلق میں دو مذاہب ہیں۔ معتزلہ دونوں کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں اللہ کفر اور گناہ کا ارادہ نہیں فرماتا اور بندوں کے افعال کا خالق صرف بندہ از خود ہے نہ کہ خدا۔

(۱۳۸) مجموع: ۸/ ۱۲۰، (۱۳۹) ایضاً / ۱۲۱، ۲۸۷

کسب

کسب کی اشاعرہ کے ہاں دو تعریفیں ہیں۔ مایقع بہ المقدور لیکن اکیلے بندے کی قدرت سے نہیں یہ مایقع بہ المقدور فی محل قدرتہ اور بعض اشاعرہ نے اس کی تعریف یوں بھی کی ہے۔

"ماوجد بالقادر وله عليه قدرة محدثة" (۱۲۶)

جو قدرت، طاقت، قوت اللہ تعالیٰ سے حاصل ہو' جیسے اکیلا ایک تو اٹھا سکتا ہے لیکن دوسرا نہیں دونوں مل کر اسے اٹھائیں تو اٹھانے کی نسبت دونوں کی طرف ہوگی نہ کہ ایک کی طرف اسی طرح بندہ اکیلا کچھ نہیں کر سکتا جب تک توفیق الٰہی حاصل نہ ہو جبکہ اللہ ہر کام اکیلے کر سکتے ہیں۔ تو فعل عبد اصل میں تو اللہ کی قدرت سے معرض وجود میں آتا ہے مگر بندہ بھی کسی نہ کسی حد تک ذمہ دار ہوتا ہے۔ اشعری کا یہ کسب سمجھ سے بالاتر ہے، اس لئے کہا گیا ہے "ثلاثة اشياء لا حقيقة لها ومنها كسب الاشعری وطفرة النظام واحوال ابی هاشم"۔ (۱۲۷)

ایسے ہی علامہ ابوبکر باقلانی فرماتے ہیں:

"ان الافعال واقعة بمجموع القدرتين "على ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنی بكونه طاعة ومعصية ...."(۱۲۸)

اس کی مثال آپ نے یہ دی ہے جیسے یتیم کو چپت لگائی جائے "تادیباً و ایذاء" نفس چپت یہ تو اللہ کی قدرت و تاثیر سے واقع ہوئی ہے۔ لیکن ارادہ انسانی سے یہ تادیب بھی ہو سکتی ہے اور ایذا بھی اول طاعت ہے اور دوسری معصیت بندہ کا سب ہے جس کی بنا پر ایک کام اطاعت و معصیت بنتا ہے۔

"لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت"

انسان اپنے ارادہ سے کرتا ہے نا کہ جبر سے جیسے بخار سے رعشہ اور ارتعاش اور اپنے ارادہ و اختیار سے ہاتھ ہلانا یہ کسب ہے۔ اللہ کے لئے خلق ہے، کسب نہیں اور بندہ کے لئے کسب ہے، خلق نہیں۔ (۱۲۹)

علامہ باقلانی کے نزدیک بندے کی قدرت کو بھی فعل سے کچھ نہ کچھ تعلق ہے۔ اسی طرح علامہ جوینی کا پہلا مذہب متقدمین اشاعرہ کی طرح تھا کہ بندے کی قدرت حادثہ کا کوئی تعلق نہیں۔

"فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالىٰ"

نیز فرماتے ہیں:

"فالوجه القطع بان القدرة الحادثة لاتؤثر فی مقدورها اصلاً"

---

(۱۲۶) المعتمد فی اصول الدین' ۱۲۸ (۱۲۷) مجموع الفتاوی: ۸/ ۱۲۸

(۱۲۸) "رسالہ الانصاف" ۴۳/

علماء اور فقہاء زیادہ تر اسی کا تذکرہ کرتے ہیں۔

استطاعت کی دوسری قسم وہ ہے جو فعل شروع کرنے کے ساتھ شامل حال ہوتی ہے۔ اس کا فعل کے ساتھ ہونا شرط ہے ورنہ فعل پایا نہیں جاتا نہ مکمل ہوسکتا ہے۔ یہ دراصل ارادہ انسانی ہے اور عزم بالجزم۔ کفار سے اس کی اللہ نے نفی کی ہے۔ **ماکانوا یستطیعون السمع وماکانوا یبصرون** (ھود:۲۰) **الذین کانت اعینھم فی غطاء عن ذکری وکانوا لایستطیعون سمعا** " (الکھف:۱۰۱) کفار سے سننے اور دیکھنے کی نفی کی ہے حالانکہ ان کے یہ آلات موجود اور صحیح تھے، سنتے اور دیکھتے بھی تھے لیکن اپنے ارادے سے ان کو خدائی احکام کے لئے استعمال نہیں کرتے تھے تو ان سے سماع قبول اور بصارت قبول کی نفی کی ہے۔ جو ایک خاص قسم کی توفیق الٰہی ہے۔ جو انسان کے پختہ ارادہ سے حاصل ہوتی ہے۔ امام ابن تیمیہ نے اہل سنت کے مذہب حق کی بہترین نمائندگی کی ہے۔ جبکہ معتزلہ صرف استطاعت بمعنی صحت وسلامتی آلات میں قدرت کو بند کرتے ہیں اور اشاعرہ نے استطاعت سے یہ دوسری قسم "**مقارنۃ للفعل**" مراد لی ہے۔ جبکہ مسئلہ ان دونوں سے حل نہیں ہوتا البتہ اہل سنت کے مطابق استطاعت کی دو قسمیں ہیں۔

نوعاً قبل الفعل وھو سلامۃ الجوارح ونوعا معہ وھو مایجب بہ وجود الفعل" (۱۴۵)

تکلیف مالایطاق واستطاعت

(اس بحث کے حوالہ جات اس بحث کے آخر میں دیے گئے ہیں)

تکلیف مالایطاق کی کیا حیثیت ہے؟

جنہوں نے استطاعت وتکلیف مالایطاق دونوں میں فرق نہیں کیا وہ غلطی میں مبتلا ہوگئے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا کافر کو ایمان لانے کا حکم اور مکلف بنانا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کو اس کافر کے متعلق علم ہے کہ یہ ایمان نہیں لائے گا۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے عاجز جسے اس کام پر قدرت نہ ہو۔ اسے کام کا مکلف بنانا، دونوں کو ایک ہی قسم قرار دیتے ہیں اور اسے تکلیف مالایطاق کہتے ہیں۔ دونوں میں فرق ہے لیکن یہ حضرات ایک ہی سمجھے ہوئے ہیں۔ تکلیف مالایطاق کے بارے دو نظریات ہیں۔ مطلقاً جائز جیسے اندھے کو دیکھنے کا کہنا اور لولے لنگڑے کو مکہ تک جانے کا حکم دینا۔

جہم بن صفوان کا مذہب ہے کہ تکلیف مالایطاق جائز نہیں، یہ عقلاً محال ہے۔ ان حضرات کے نزدیک کام کی طاقت کام سے پہلے حاصل ہونی چاہئے۔ اس طاقت سے آدمی مکلف قرار دیا جاتا ہے اور اسی پر جزاء وسزا مرتب ہوتے ہیں۔ مکلف ہونے کے لئے طاقت کا فعل کے ساتھ ہونا ضروری نہیں ورنہ کافر کو ایمان کی تکلیف بمالایطاق ہوگی۔ اس لئے کہ اگر یہ طاقت ہوتی تو لازماً وہ ایمان لے آتا لیکن اگر اس نے ساری زندگی ایمان قبول نہیں کیا تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ قادر نہیں تھا۔ معتزلہ کے ہاں تکلیف مالایطاق قبیح ہے اور اللہ قبیح کا ارتکاب نہیں کرتا۔ اشاعرہ کا مذہب ہے تکلیف مالایطاق جائز ہے۔ ان کے ہاں اللہ پر نہ کوئی چیز واجب ہے اور نہ اللہ کے حق میں کوئی چیز قبیح۔ اللہ جس چیز کا چاہے حکم دے۔ اشاعرہ کے نزدیک اس کی تین قسمیں ہیں۔

---

(۱٤٥) منهاج السنة: ۱/۱-۷-۸، ۳٦۹-۳۷۳، مجموع: ۱۰/۳۲

(i) یا تو فعل اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اللہ کے علم میں ہے کہ یہ واقع نہیں ہوگا۔ جیسے کافر کو ایمان کا مکلف بنانا حالت کفر میں تمام اشاعرہ اس کو جائز سمجھتے ہیں اور یہ فعل اس لئے نہیں ہو رہا کہ مکلف اس کے برعکس کام میں مصروف ہے۔ معتزلہ اس کے قائل نہیں ہیں۔

(ii) یا اس لئے فعل نہیں ہو رہا کہ اس کا وجود میں آنا محال ہے۔ جیسے جمع بین الضدین، اس میں اشاعرہ کا اختلاف ہے۔ امام رازی اس کو جائز قرار دیتے اور دیگر نا جائز قرار دیتے ہیں۔

(iii) کہ فعل عادتاً محال ہو۔ عام طور پر ایسا نہیں ہوتا۔ اگر چہ فی نفسہ ممکن ہے۔ جیسے پہاڑ کو اٹھانا، ہوا میں انسان کا اڑنا، اگر چہ یہ واقع تو نہیں ہوتا لیکن تکلیف دینا بعض اشاعرہ کے نزدیک جائز ہے۔ جیسا ابولہب کو ایمان کی تکلیف دینا جائز ہے۔ حالانکہ اللہ نے اس کی خبر دے دی تھی کہ یہ ایمان نہیں لائے گا۔ امام ابن تیمیہ نے اس کے بعد موقف سلف کی وضاحت کی ہے۔ تکلیف مالا یطاق کی دو قسمیں ہیں کہ بندہ فعل پر قدرت تو رکھتا ہے لیکن ہے محال۔ یا تو وہ عادتاً ممتنع ہے جیسے چہرے کے بل چلنا یا فضاء میں اڑنا، فضاء میں بیٹھنا، قیام کرنا یا گونگا ہے جو بول نہیں سکتا۔ یہ افعال فی نفسہ ممکن تو ہیں لیکن رکاوٹ کی وجہ سے محال ہیں۔ دوسرا کہ فی نفسہ ممتنع ہے جیسے جمع بین الضدین محدث کا قدیم یا قدیم کا محدث ہونا، ایسے فعل کی تکلیف نہیں دی جاتی اور نہ اس کا وقوع ہو سکتا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے کہ بندہ قادر نہ ہو لیکن اس وجہ سے نہیں کہ محال ہے اور نہ بندہ کرنے سے عاجز ہوتا ہے لیکن وہ کرتا اس لئے نہیں کہ اس کی ضد میں مشغول ہے۔ جیسے کافر اس لئے ایمان نہیں لاتا کہ وہ کفر میں مبتلا ہے، یہ تکلیف جائز ہے مگر معتزلہ اس کو بھی نہیں مانتے۔ جبکہ سب کا اس تکلیف کے جواز پر اتفاق ہے کیونکہ شرعاً یہ پائی جاتی ہے۔ اگر چہ اہل علم کی اکثریت اس کو تکلیف مالا یطاق نہیں کہتے۔ کچھ حضرات قدریہ کی تردید کرنے کی غرض سے اس کو تکلیف مالا یطاق کہتے ہیں۔ بعض اشاعرہ عادتاً ممتنع فعل کی تکلیف کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ابی لہب کے واقعہ کو مدنظر رکھتے ہوئے شیخ الاسلام اس کو غلط قرار دیتے ہیں کیونکہ اللہ نے جو اس کے متعلق یہ اطلاع دی ہے کہ یہ ایمان نہیں لائے گا اور جہنم میں داخل ہوگا یہ اس کے بعد ہوا جب آپؐ نے اس کو ایمان کی دعوت دی تھی۔ یہ بالکل ایسے ہوا جیسے موت کے وقت فرشتوں کو دیکھنا ہے۔

"قد حقت علیه کلمة العذاب"

اس کے بعد وہ مخاطب ایمان رہا ہی نہیں ورنہ تناقض لازم آتا ہے۔ جیسے قوم نوحؑ کے بارے اللہ نے جب فرمادیا:

"لن یؤ من من قومک الا من قد امن"

اس کے بعد ان کو ایمان کی دعوت نہیں دی گئی اور تکلیف بھی ختم ہو گئی۔ جیسے کسی قوم نے دعوت سن لی ہو مگر اس کے بارے یہ اطلاع دے دی گئی کہ یہ ایمان نہیں لائیں گے اور خاتمہ ان کا کفر پر ہوگا تو تکلیف ختم۔ اور اب اس کے بعد ایمان لانا کوئی فائدہ نہیں دے گا۔ "فلم یک ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا" ابولہب کی حالت بھی ایسی ہو گئی کہ "قد حقت علیه کلمة العذاب فلا ینفعه الایمان" اس سے معلوم ہوا کہ معتزلہ اور جہمیہ اور بعض اشاعرہ کا نقطۂ نظر غلط ہے۔ (۱۴۶)

---

(۱٤٦) دیکھیے، درء' ٦٤ مجموع: ٢٩٧/٨، شرح اصول الخمسه'٣٩٦' المختصر فی اصول الدین لعبدالجبار همدانی'٢١٨، نظریة التکلیف عبدالکریم عثمان' ٣٠١، شرح المواقف' ٣٣١، الارشاد: ٢٣٦: معالم اصول الدین للرازی' ٨٥، المعتمد فی اصول الدین للقاضی ابی یعلیٰ /٤٦

حسن وقبح عقلی یا شرعی

جہم بن صفوان سب سے پہلا وہ شخص ہے جس نے اس مسئلہ کو چھیڑا اس کا بیان کردہ مشہور قاعدہ کلیہ ہے "ایجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع" (۱۴۷)

اس بنیاد پر اس نے یہ تحقیق پیش کی کہ عقلاً اشیاء کی اچھائی برائی فائدہ نقصان صلاح وفساد حسن وقبح کو جاننا واجب ہے اور عقل نزول وحی کے بغیر بھی جان پہچان سکتی ہے۔ اشیاء میں حسن وقبح سے متعلق وحی تو عقل کی مصدق ہوتی ہے۔ معتزلہ اور کرامیہ نے اس کے اس قاعدہ کلیہ کو اختیار کرلیا۔ (۱۴۸)

لہذا متکلمین میں اس سلسلہ میں تین طرح سے اختلاف پایا جاتا ہے۔ اشیاء میں حسن وقبح ذاتی ہے جس کا فیصلہ عقل کرتی ہے۔ فعل میں حسن وقبح ذاتی بھی ہوتا ہے، صفاتی بھی۔ اور اس میں حسن وقبح کی صفت لازمی ہوتی ہے۔ دیگر اسباب کی بناء پر بھی شریعت ان صفات کو صرف واضح کردیتی ہے۔ معتزلہ، کرامیہ، رافضیہ، زیدیہ وغیرہ اس کے قائل ہیں۔

عقلی طور پر نہ اللہ پر کوئی چیز واجب ہے اور نہ ہی بندوں پر شریعت کے بغیر کچھ فرض ہے۔ عقل شریعت کے آنے سے پہلے کسی چیز میں حسن وقبح کو نہیں بتلاسکتی۔ صرف عقل سے حسن وقبح معلوم نہیں کیا جاسکتا اور نہ عقل بندوں پر کسی چیز کو واجب قرار دے سکتی ہے۔ تحسین وتقبیح سوائے شریعت ونقل کے کسی ذریعے سے معلوم نہیں ہوسکتی۔ صرف شریعت کسی بھی چیز کو حسین وقبیح قرار دے سکتی ہے۔ اگر کوئی چیز بظاہر حسین ہے شریعت اسے قبیح قرار دے کر منع کرسکتی ہے۔ اسی طرح اگر بظاہر کوئی چیز قبیح ہے، شریعت اسے حسن بتلا کر اس کا حکم دے سکتی ہے۔ اشاعرہ اور ان کے متبعین کا یہی مذہب ہے۔

اس مذہب میں تفصیل ہے کیونکہ صرف عقل بغیر شریعت کے ہر فعل میں نہ حسن وقبح بتلاسکتی ہے اور نہ نفی کرسکتی ہے۔ امام ابن تیمیہ نے مذاہب حقہ کی وضاحت کرتے ہوئے افعال کی تین اقسام بیان کیں ہیں۔ فعل میں از خود فائدہ یا نقصان ہے۔ شریعت کے آنے سے قبل بھی یہ سب کو معلوم تھا۔ جیسے انصاف کرنا، اس میں ہر ایک کے نزدیک ہر انسان کا فائدہ ہے اور ظلم میں ہر ایک کے نزدیک ہر ایک کا نقصان ہے۔ فعل کی یہ قسم حسن یا قبیح ہے۔ اس کا حسن شریعت عقل سے یا قبح شریعت وعقل سے معلوم ہے۔ مگر شریعت کے بغیر ظلم کرنے سے آخرت میں مؤاخذہ نہیں ہوسکتا۔ اگر شریعت نے اسے حرام نہ کیا ہوتا۔ یہ وہ نقطہ ہے جس میں ان لوگوں نے غلطی کی ہے جو اشیاء میں حسن وقبح ذاتی کے قائل ہیں۔ جو یہ کہتے ہیں کہ کوئی بھی قبیح فعل کرنے سے خواہ خدا کی طرف سے شریعت لے کر کوئی پیغمبر نہ بھی آیا ہو مواخذہ ہوگا۔ حالانکہ یہ خلاف نص ہے۔ جیسے فرمان الہی ہے۔

"وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا". (الاسراء:۱۵)

شریعت نے جس کام کے کرنے کا حکم دیا وہ حسن اور جسے منع کیا وہ قبح ہوتا ہے۔ اس میں حسن وقبح کی صفت نفسِ شریعت سے آتی ہے۔

---

(۱۴۷) الملل والنحل: ۸۸/۱، تحقیق الکیلانی

(۱۴۸) نشأة الفكر الفلسفي للنشار: ۳۴۶/۱: التجسيم عند المسلمين، مذهب الكرامية زهير مختار/۳۶۳

تیسری قسم

کسی فعل کا شریعت صرف امتحان کے لئے حکم کرتی ہے۔اصل کام مقصود نہیں ہوتا۔شریعت صرف اطاعت یا نافرمانی کو دیکھنا چاہتی ہے جیسے ابراہیمؑ کو اللہ نے بیٹا ذبح کرنے کا حکم دیا "فلما اسلما وتله للجبین "صافات:۱۰۳

تو حضرت ابراہیمؑ نے اس مقصد کو پورا کر دیا اسی طرح ابرص، اقرع، اعمٰی سے مال کا مطالبہ صرف امتحاناً تھا۔نابینا نے اس مطالبہ کو پورا کر دیا تو فرشتے نے کہا"امسک علیک مالک فانما ابعلیتم فرضی عنک وسخط علی صاحبیک (متفق علیہ)(۱۴۹)

ان مثالوں میں صرف حکم پورا کرنے میں فرمانبرداری یا نافرمانی دیکھنا ہے۔نہ کہ فعل مامور معتزلہ نے اس کے سمجھنے میں غلطی کی ہے۔اور یہ خیال قائم کرلیا کہ حسن وقبح فعل میں شریعت سے قبل ہی موجود ہوتا ہے اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ شریعت سے تمام احکام ہیں ہی لـلامتحـان. اور افعال میں کوئی حسن وقبح نہیں ہوتا نہ ورود شریعت سے قبل اور نہ بعد جمہور تینوں اقسام کے قائل ہیں اور یہی مذہب صحیح ہے۔(۱۵۰)

شیخ الاسلام مزید فرماتے ہیں کہ تحسین وتقبیح کی دو قسمیں ہیں۔ایک یہ کہ فعل میں کوئی فائدہ ہوتا ہے یا نقصان۔یہ عقل سے معلوم ہوسکتا ہے۔اس میں سب کا اتفاق ہے۔دوسرا فعل سزا اور بے عزتی کا سبب بنتا ہے۔اس میں اختلاف ہے۔معتزلہ کہتے ہیں ظلم، شرک، جھوٹ، بے حیائی، بدکاری، کا قبح عقل سے معلوم ہو جاتا ہے۔لہٰذا آخرت میں ان کا مرتکب عذاب کا مستحق ہوگا۔اگرچہ رسول نہ بھی پہنچا ہو۔اشاعرہ کہتے ہیں کہ پیغمبر کی آمد سے قبل کسی فعل میں نہ حسن ہے نہ قبح ہے۔بلکہ شریعت نے جس کے بارے کہہ دیا "افعل" وہ حسن ہے اور جس کے بارے کہہ دیا "لاتفعل" اور منع کر دیا وہ قبیح ہے۔اور شرعی احکام میں علت وحکمت نہیں ہوا کرتی جمہور اہل سنت کہتے ہیں ظلم، شرک، کذب، فواحش، شریعت سے قبل بھی قبیح تھے۔مگر سزا کا مستحق انسان پیغمبر کے آنے اور بتلانے پر ہوا"وما فصله شيخ الاسلام هو الموافق لمذهب السلف و هو الذى دلت عليه النصوص"۔(۱۵۱)

اس مسئلہ پر بحث مباحثہ تیسری صدی ہجری میں شروع ہوا۔(۱۵۲) اشاعرہ چونکہ قدر میں "جبر" کی طرف مائل ہیں لہٰذا وہ تحسین وتقبیح شرعی کے قائل ہیں۔امام رازی نے صراحۃً جبر پر روشنی ڈالی ہے۔آپؒ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے بندہ فعل قبیح پر مجبور ہے ورنہ بندے کے افعال میں کوئی فعل قبیح نہیں ہوتا۔شیخ الاسلام نے اس پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا یہ دلیل اللہ کو جھٹلانے والے مشرکین کی اس دلیل سے اخذ کی گئی ہے جو اللہ کے پیغمبروں کو جواب میں کہتے "لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء انعام:۱۵۰

مشرکین نے تقدیر کی روشنی میں شرک کی اباحت حلال وطیبات کی تحریم کو بیان کیا ہے۔اگرچہ اشاعرہ کے اس بیان میں بڑی خامی ہے اور یہ موقف غلط ہے۔اس کے باوجود امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ اشاعرہ مشرک ہیں کیونکہ یہ شریعت

---

(۱۴۹) بخاری، حدیث نمبر ۳۴٤٦: مسلم، حدیث نمبر ۲۹٦٤،

(۱۵۰) مجموع الفتاوى: ۸/۴۳٤ (۱۵۱) مجموع: ۸/۶۷۷

(۱۵۲) التسعينية/۲٤۷،

کے قائل ہیں۔ان کو مشرک نہیں کہا جاسکتا۔متکلمین صوفیاء میں بعض ایسے فرقے ہیں جن پر جبر، غالب ہے۔اور وہ امر ونہی، وعد ووعید، ثواب وعقاب کا انکار کرتے ہیں۔اس بحث سے یہ دلیل واضح ہو گئی کہ تحسین وتقبیح کے بارے اشاعرہ معتزلہ کے پاس کوئی دلیل نہیں۔انہوں نے کچھ نصوص کو لے لیا اور بعض کو ترک کر دیا۔جبکہ شیخ الاسلام نے حق بات تحقیقی طور پر پیش کر دی۔(۱۵۳)

ارادہ وامر

جس کام کا اللہ ارادہ فرمائیں تو کیا یہ اللہ کا پسندیدہ کام ہوتا ہے۔یا ناپسندیدہ کام کا بھی اللہ ارادہ فرماتے ہیں امام ابن تیمیہ نے قضاوقدر اور مسئلہ تعلیل افعال الٰہی کے ضمن میں اس مسئلہ پر بھی روشنی ڈالی اور اپنی تحقیق پیش کی ہے کہ کسی کام کا اللہ ارادہ فرماتے ہیں تو کیا اس کام کے ساتھ اللہ کی رضا بھی لازم ہوتی ہے یا نہیں "هل الارادة تقتضي المحبة ام لا " یہ بھی غور طلب مسئلہ ہے اس مسئلہ میں غلط فہمی کی بنا پر اشاعرہ نے افعال الٰہی میں تعلیل وحکمت کا صاف انکار کر دیا ہے۔انہیں یہ وہم ہے کہ امر اور قدر میں تعارض آجاتا ہے کہ کیسے ہوسکتا ہے کہ اللہ ایک کام پر راضی بھی نہ ہو نہ اسے اس کام سے محبت ہو پھر اللہ ایسے تکوینی کام کا حکم بھی دیں اشاعرہ نے اس کا حل یہ ڈھونڈا کہ اللہ کے افعال اور احکام میں حکمت وتعلیل کا انکار کر دیا جیسے کفر ومعاصی۔اللہ کے ارادے کا تعلق کافر کے کفر اور گنہگار کے گناہ سے اگر مانا جائے تو لازماً اس کے ساتھ اس کی مرضی ہے لہٰذا جو کچھ ہو رہا ہے اس کی مرضی سے ہو رہا ہے ۔کافر کفر کر رہا ہے گنہگار گناہ۔تو یہ سب اللہ کے حکم ارادے اور مرضی سے ہونا لازم آ رہا ہے تو قضاوقدر اور امر ونہی کے بارے یہ حضرات گمراہی میں مبتلا ہو گئے۔حتی کہ غالی صوفیاء نے یہ عقیدہ قائم کر لیا "انه ليس في مشهدهم لله محبوب مرضى مراد الاماوقع فما وقع فالله يحبه ويرضاه ومالم يقع فالله لايحبه ولايرضاه"(۱۵۴)

یہ سب کچھ خدا کی تقدیر سے ہو رہا ہے۔یہ حضرات صلح کل ہوتے ہیں۔کافر غالب ہوئے تو ان کے ساتھی، مسلمان ہوئے تو ان کے ساتھی لہٰذا ابلیس، تمام کفار، ملحد، نافرمان بھی اسی طرح مطیعین میں شامل ہوتے ہیں۔کیونکہ یہ سب کچھ تقدیر الٰہی کے مطابق ہے۔تو انکے ہاں محبت ورضا ارادہ ہی پر محمول ہے۔البتہ اتنا فرق ضرور کرتے ہیں۔کہ اگر ارادے کا تعلق انعامات علی العبد کے ساتھ ہو تو یہ محبت ورضا ہے اور اگر گمت کے ساتھ ہو تو سخط اور ناراضگی ہے۔ایسے لوگ کفر کو بھی رضائے الٰہی کے تحت سمجھتے ہیں۔لیکن "معاقباً عليه " یعنی عذاب دے کر اس مسئلہ میں جو حضرات ارادہ کو محبت اور رضا کے معنی میں لیتے ہیں۔ان کے دو فرقے ہیں۔ معتزلہ قدریہ کہتے ہیں کہ بالدلائل یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ صرف ایمان وعمل صالح کو پسند کرتے ہیں۔کفر نافرمانی اور فساد کو بالکل پسند نہیں کرتے نہ ان سے خوش ہوتے ہیں تو "معاصی" اللہ کی قضاوقدر کے تحت نہیں لہٰذا ان کے متعلق نہ اللہ کی مشیت ہے اور نہ ہی اللہ ان کا خالق ہے۔ان کا خالق بندہ ہے نہ کہ اللہ "فاذن يجب الاتكون واقعة بقضاء الله فانكر وا الذلك مرتبة المشية والخلق ". (۱۵۵)

---

(۱۵۳) القوم ماقيل في القضاء والقدر،مجموع :۸/ ۹۰،قاعدة في الكرامات والمعجزات در مجموع : ۱۱/ ۳۴۷، منهاج السنة : ۱/ ۳۱۶،شرح الاصفهانيه' ۱٦۱ ، ودیگر کتب میں تفصیل موجود ہے۔

(۱۵۴) رسالہ الاحتجاج بالقدر/ ۸۰

مگر اشاعرہ اور ان کے متبعین کا خیال یہ ہے کہ اللہ جب ہر چیز کا خالق ہے۔ رب اور مالک ہے اس نے جو چاہا ہوا جو نہ چاہا نہ ہوا جو چاہتا ہے ہوتا ہے جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا سب مشیت الٰہی سے ہو رہا ہے۔ اور مشیت ارادہ محبت رضا سب کا ایک ہی معنی ہے لہٰذا کفر اور نافرمانی بھی اللہ کی مشیت مطلق اور رضا سے ہے۔ اللہ نے اپنی مشیت سے ان کو پیدا کیا:

"فالمعاصی والکفر کلها محبوبة لله لان الله شاء ها و خلقها" (۱۵۶)

ان دونوں جماعتوں کا بطلان اس حد تک پہنچ چکا ہے کہ ایک نے کچھ مقدورات کو اللہ کی قدرت اور مشیت سے نکال دیا اور ایک نے معاصی اور کفر تک کو اللہ کی رضا، مشیت اور ارادے میں داخل کر دیا۔ دوسرا مذہب اہل سنت کا ہے جو تقدیر کے قائل ہیں یہ تمام اشاعرہ اور معتزلہ کے موقف کو غلط سمجھتے ہیں۔ کیونکہ معتزلہ اشاعرہ کا نظریہ کتاب و سنت و اجماع کے خلاف ہے۔ اہل سنت کا اتفاقی مذہب ہے۔ "ان ماشاء الله کان و مالم یشالم یکن وان الله لایحب الفساد ولایرضی لعباده الکفر وان الکفار یبیتون مالایرضی من القول وهو صریح النصوص"۔ (۱۵۷)

معتزلہ اور اشاعرہ نے یہ مذاہب اس لئے اختیار کئے ہیں کہ وہ نصوص میں تعارض سمجھتے ہیں مگر اہل سنت کہتے ہیں کہ مشیت ارادہ محبت رضا کے بارے نصوص میں کوئی تعارض نہیں ہے بشرطیکہ صحیح صحیح ان کو سمجھا جائے۔ جبکہ اشاعرہ اور معتزلہ کے ہاں تمام نصوص میں وارد لفظ "ارادہ" کا ایک ہی معنی ہے حالانکہ تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم ارادہ بمعنی مشیت عامہ ہے جسے ارادہ تقدیری و تکوینی کہا جاتا ہے۔ یہ ارادہ تمام تکوینی امور یعنی کائنات میں جو کچھ ہے اسی ارادہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے ساتھ محبت و رضا وغیرہ کا تعلق نہیں بس جو کچھ ہے وہ سب کچھ اللہ کے کرنے سے ہو رہا ہے۔ ارادے کی دوسری قسم وہ ہے جس میں اللہ کی مرضی شامل ہوتی ہے۔ اللہ انہی امور کا حکم دیتا ہے۔ سورۂ بقرہ میں ہے، "یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر" (البقرہ: ۱۸۵) تو وقوع و تعلق کے اعتبار سے ارادہ کی کل چار قسمیں ہو جاتی ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جن امور کے ساتھ دونوں ارادوں کا تعلق ہے تکوینی بھی اور شرعی بھی۔ اس کی مثال اعمال صالحہ ہیں۔ جو شرعاً مقصود و مطلوب بھی ہیں۔ اللہ نے ان کے بجالانے کا حکم بھی دیا ہے اور تکوینی طور پر مطلوب ہیں۔ "لانها وقعت"۔

دوسرے وہ امور جن کے ساتھ صرف شرعی اور دینی ارادہ متعلق ہے اور بس۔ تمام اطاعات اور اعمال صالحہ اس میں آجاتے ہیں جبکہ کفار ان کے بجالانے سے انکاری ہوتے ہیں۔ یہ اعمال شرعاً مطلوب ہیں کیونکہ اعمال صالحہ ہیں۔ تکوینی طور پر یہ مطلوب ہیں کہ کفار اور نافرمانوں سے یہ پائے نہیں جاتے۔

تیسری قسم وہ امور ہیں جن کے ساتھ ارادہ صرف تکوینی طور پر متعلق ہوتا ہے نہ کہ شرعاً جیسے تمام مباحات اور معنوی امور جن کا اللہ نے حکم نہیں دیا مطیع و عاصی سب بجالاتے ہیں یہ شرعاً تو مطلوب نہیں البتہ تکویناً مطلوب ہیں۔ "لانها وقعت"۔

چوتھی قسم وہ امور جو کائنات میں نہ موجود ہیں نہ واقع لہٰذا ان دونوں کے ساتھ دونوں ارادوں کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس تمام تفصیل سے یہ بات عیاں ہوگئی کہ مسلک اہل سنت کا ہی صحیح ہے۔ (۱۵۸)

---

(۱۵۵) ایضاً ٦٦٦ (۱۵۶) مدارج السالکین لابن قیم ۲۲۸/

(۱۵۷) موقف ابن تیمیه من الاشاعرة: ۱۳۱۷/۳ (۱۵۸) مجموع: ۱۸۹/۸

اشاعرہ نے ایسی نصوص کی تاویل کرنے کی کوشش کی ہے جن میں "لایحب الکفر ولاالفساد" آتا ہے کہ یہ ان کے لئے ہے جن سے کفر وفساد واقع نہیں ہوا۔ جیسے مومنین کہ اللہ اہل ایمان سے کفر اور فساد کو پسند نہیں فرماتا۔ نہ ان کے متعلق مرضی الٰہی ہے لیکن یہ تاویل فاسد ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ کفار سے ایمان نہیں چاہتے کیونکہ ان سے یہ واقع نہیں ہوا۔ (وھذا من اعظم الباطل) یہ سب خرابی تقدیر اور افعال عباد کی حیثیت کو صحیح نہ سمجھنے سے آئی ہے۔ جیسا کہ معتزلہ اشاعرہ اس غلطی میں مبتلا ہیں۔

الظلم

مسئلہ تحسین و تقبیح پر ایک اور مسئلہ متفرع ہوتا ہے وہ ہے ''ظلم''۔ اس کے معنی میں تین اقوال ہیں، جہمیہ اور اشاعرہ اس کا معنی کرتے ہیں ''امالہ تصرف فی ملک الغیر اوانہ مخالفۃ الآمر الذی تجب طاعتہ'' یہ حضرات کہتے ہیں کہ اللہ سے ظلم ناممکن ہے کیونکہ ممکن کو اگر موجود فرض کرلیا جائے تو وہ عدل کے موافق آ جاتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ سے ظلم ممکن الوجود فرض نہیں کرسکتے۔ اللہ تعالیٰ سے ظلم ممتنع ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ظلم پر قادر بھی نہیں ہے بلکہ یہ محال لذاتہ ہے۔ جیسے جمع بین الضدین اور جیسے ایک ہی چیز موجود و معدوم نہیں ہوسکتی نیز یہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ اطاعت گزار کو عذاب اور نافرمان پر انعام کرے تو تب بھی وہ ظالم نہیں ٹھہرے گا۔ کیونکہ ان کے ہاں ظلم کہتے ہیں '' العصرف فی ملک الغیر ''اللہ ہر چیز کا مالک ہے تو اپنی ملک میں وہ ہر طرح کا تصرف کرسکتے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر انبیائے کرام ملائکہ اور اطاعت گزاروں کو سزا دے یا اپنے دشمنوں کفار، شیاطین کو عزت دے تو تب بھی وہ ظالم نہیں ہوگا۔ "لانہ لم یعصرف الافی ملکہ" اور نہ ہی اللہ کے اوپر کوئی حاکم ہے جس کی اللہ خلاف ورزی کررہے ہوں۔ یہ سب جمہور اشاعرہ، اکثر مالکیہ، شوافع، حنابلہ، قاضی ابویعلی، امام الجوینی، ابوالولید الباجی اور ان کے متبعین وغیرہ کا مذہب ہے۔ (۱۵۹)

معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ظلم پر قادر تو ہے لیکن ظلم کرتے نہیں۔ اتنی بات تو ان کی قابل تسلیم ہے لیکن معتزلہ اللہ کے لئے ظلم جس سے اللہ منزہ ہیں اور بندوں کے لئے ظلم میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ جیسے بندے ایک دوسرے پر زیادتی کرتے ہیں۔ اس بناء پر معتزلہ کے اس فرقہ کو مشبہہ کہتے ہیں۔ جو اللہ کے افعال کو بندوں کے افعال جیسا قرار دیتے ہیں۔ نیز مستحسن وغیر مستحسن کی تقسیم اس کے افعال میں بھی کرتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ کسی بندے کو کوئی حکم دیں اور اس کی تمام طریقوں سے مدد نہ فرمائیں جو اس کام کی تکمیل کے لئے ضروری ہیں تو یہ اللہ کا اس شخص پر ظلم ہوگا۔ (معاذ اللہ)

اور یہ بھی قول ہے کہ اللہ ہدایت یافتہ کو گمراہ اور گمراہ کو ہدایت یافتہ نہیں کرسکتے۔ اس پر اللہ کو قدرت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اللہ دو افراد کو ایک کام کرنے کا حکم دیں ایک کیلئے تو تمام اسباب سے اعانت فرمائیں۔ دوسرے کی نہ تو یہ اللہ کا ظلم ہوگا۔ اگرچہ یہ محض فضل واحسان ہے۔ لیکن اس کا ترک ظلم ہے۔ جس شخص کی تقدیر میں ایک فعل نہ ہو اس کو سزا دینا بھی ظلم ہے۔ (۱۶۰)

معتزلہ کے نزدیک اللہ عین عدل ہیں، ظلم نہیں کرتے کیونکہ اللہ بالکل کسی طرح بھی گناہ، کفر، فسوق کا ارادہ نہیں رکھتے۔ ہاں بندے اس کی مشیت کے بغیر ان سب کا ارتکاب کرتے ہیں۔ اللہ بندوں کے افعال برے اچھے کا خالق نہیں ہے اور خدا ان کا خالق ہو اور پھر عاصی کو سزا دیں تو اللہ ظالم ٹھہریں گے۔

---

(۱۵۹) منہاج السنۃ: ۱/۲۰۹،۲۳۲، مجموعہ الرسائل المنیریہ: ۳/ ۲۰۷

(۱۶۰) شرح حدیث ابی ذر در مجموعہ الرسائل المنیریہ: ۳/۲۰۶

اہل سنت ظلم کا معنی "وضع الشی فی غیر موضعہ" کرتے ہیں جو اس کا لغوی معنی بھی ہے۔ چنانچہ الصحاح لسان العرب میں یہ مثال موجود ہے" من اشبہ اباہ فما ظلم ومن استرعی الذئب فقد ظلم" اسی بنیاد پر اہل سنت نے ظلم کی تعریف اختیار کی ہے جس سے اللہ پاک ہیں۔ اہل سنت کہتے ہیں "ان اللہ تعالیٰ حکم عدل یضع الاشیاء مواضعھا فلا یضع شیئاً فی موضعہ الذی یناسبہ" چنانچہ اللہ دو ایک جیسے بندوں میں فرق نہیں کرتے اور دو مختلف میں برابری نہیں رکھتے۔ (۱۶۱)

تو اللہ نے فعلاً وارادۃً اپنے اوپر ظلم کو حرام قرار دے دیا ہے۔ اللہ اس سے پاک ہیں دوسروں کے گناہ کسی اور کے سر نہیں ڈالیں گے۔ اور جس آدمی نے جرم نہیں کیا اس کی سزا اس کو نہیں دیں گے نہ کسی کا بدلہ کم کیا جائے گا کہ کسی کی نیکی کو ضائع کردیں۔ اس طرح کی زیادتی سے قیامت کے دن انسان کو ڈرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ اندیشہ بھی نہ رکھے۔ "ومن یعمل من الصالحات وھو مومن فلا یخاف ظلما ولا ھضماً" (طٰہٰ:۱۱۲)" قال المفسرون لا یخاف ان یحمل علیہ من سیئات غیرہ ولا ینقص من حسناتہ" کیونکہ اللہ تعالیٰ ل"ا یظلم بان یواخذ بمالم یعمل" (۱۶۲)

اگرچہ اللہ تعالیٰ ظلم پر قادر تو ہیں لیکن اللہ پاک ہیں ظلم کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے۔ حضرت ابی ذر سے حدیث ہے" یاعبادی انی حرمت الظلم علیٰ نفسی وجعلتہ بینکم محرما فلا تظالموا"۔

اشاعرہ تقدیر کے معاملہ میں جبر کی طرف مائل ہیں۔ بندے کی قدرت مؤثرہ نہیں مانتے پھر عذاب دینے کا کیا تک۔ اشاعرہ کہتے ہیں، یہ ظلم نہیں کیونکہ یہ تصرف ملک غیر میں نہیں نہ اپنے سے اوپر حاکم کی مخالفت ہے کیونکہ دوسرا حاکم ہے ہی نہیں الا اللہ۔ ظلم کے بیان کردہ مفہوم کی تائید نہ لغت سے ہوتی ہے نہ کتاب وسنت سے۔ معتزلہ کہتے ہیں:

"ان الظلم ممتنع علیہ لیس فیہ مدح ولا کمال وانما المدح والکمال ان یقال"

کہ اللہ اس سے پاک ہیں۔ اللہ عین عدل ہیں ظلم نہیں کرتے۔

"والمدح انما یکون بترک المقدور علیہ لا بترک الممتنع" (۱۶۳)

عقل ونقل کی حیثیت

امام ابن تیمیہ عقل کو استدلال کا مستقل ذریعہ نہیں مانتے اور نہ دین پر اس کو غالب سمجھتے ہیں اور نہ مقدم، البتہ عقل سے تفہیم دین کا کام لیتے ہیں کیونکہ دین میں از خود دلائل و براہین موجود ہیں، صرف ان کو غور وفکر کے ذریعہ سمجھنے کی ضرورت ہے۔ امام ابن تیمیہ نے مختلف فرقوں کے مواقف اور دلائل کا مطالعہ کیا تو آپ نے محسوس کیا کہ ہر ایک فرقہ اعتقادی مسائل میں اپنے آپ کو صحیح اور دوسروں کو غلط قرار دیتا ہے۔ بلکہ عقل پر دارومدار رکھتا ہے۔ عقائد میں اختلاف حد سے زیادہ بڑھا ہوا تھا۔ آپؒ نے اس کے اسباب پر غور کیا تو اس نتیجے پر پہنچے کہ کتاب وسنت سے ہر فرقہ ہٹا ہوا ہے۔ آپ نے کتاب وسنت کی دعوت دی اور متنازعہ امور میں اسی کو بنیاد بنانے کی طرف بلایا تا کہ جو اس کے مطابق ہو لیا جائے اور مخالف کو ترک کردیا جائے۔ نیز یہ کہ صرف عقلیات کے پیچھے نہ

---

(۱۶۱) جامع الرسائل: ۱/۱۲٤، (۱۶۲) شرح الطحاویۃ ۵۰۷، منہاج: ۱/۹۰

(۱۶۳) جامع الرسائل: ۱/۲۷، النبوات ۱٤۳: منہاج: ۱/۳۱۸، مجموع: ۸/۵۰۵، درء التعارض: ۱۰/۲۸

چلا جائے، عقل سے صرف غور و فکر کا کام لیا جائے کہ اس میں عقل کے لئے بڑا وسیع میدان ہے۔ اس طرح عقل بھٹکنے سے بھی بچی رہے گی۔ کسی بھی مسئلہ میں کتاب و سنت سے دلیل مل جائے تو آپ کسی اور چیز کی طرف آنکھ اٹھا کر نہیں دیکھتے۔ جو اس کے مخالف ہوتی اور ٹکراتی۔ قیاس ہو یا صوفیا کا کشف جبکہ دیگران کو معرفت کا بڑا ذریعہ جانتے تھے۔ امام ابن تیمیہ کا موقف ہے کہ علم یقینی صرف پیغمبرؐ سے مل سکتا ہے کہ آپؐ نے دین کے اصول و فروع کو بیان کر دیا ہے۔ عقل کی صحت اور اس کے فساد کا دارومدار کتاب و سنت کی موافقت اور مخالفت پر ہے جتنی موافقت ہوگی اتنی صحیح اور جتنی مخالفت ہوگی اتنی غلط۔ آپ فرماتے ہیں کہ عقل کو شریعت کے تابع رکھا جائے اور شریعت کو متبوع جبکہ متکلمین عقل کو اصل اور شریعت کو تابع قرار دیتے ہیں آپؐ کے نزدیک عقل صحیح ہمیشہ نقل کے مطابق ہوتی ہے نا کہ مخالف۔ آپ فرماتے ہیں:

القول کلما کان الصدفی الشرع کان الصدفی العقل فان الحق لایتناقض والرسل انما اخبرت بحق واللّٰہ فطر عبادہ علی معرفة الحق والرسل انما بعثت بتکمیل الفطرة لا بتغییر الفطرة (۱۶۴)

خلاصہ یہ کہ امام ابن تیمیہ قرآن کریم کو رہنما تسلیم کرتے ہیں اور فرمانِ رسولؐ پر غیر مشروط ایمان ضروری قرار دیتے ہیں۔ "عدم المعارض" کی شرط کے ساتھ کسی بھی دینی مسئلہ میں کتاب و سنت کو دیکھا جائے، سمجھا جائے اور اسی کی روشنی میں گفتگو کی جائے اور استدلال پیش کیا جائے اور کتاب و سنت ہی سے دلیل حاصل کی جائے۔ اپنے رسالہ الفرقان میں فرماتے ہیں:

فصل: فی جماع الفرقان بین الحق والباطل والھدی والضلال والرشاد والغی وطرق السعادة والنجاة وطریق الشقاوة والھلاک ان یجعل مابعث اللّٰہ بہ رسلہ وانزل بہ کتبہ والحق الذی یجب اتباعہ وبہ یحصل الفرقان والھدی والعلم والایمان فیصدق بانہ حق وصدق. (۱۶۵)

اور اگر اہل علم نے کوئی بات کی ہو تو اس کو کتاب و سنت پر پیش کیا جائے۔ اگر یہ بات اس کے موافق ہے تو حق ہے اور مخالف ہو تو باطل لیکن اگر پتہ نہ چل سکے کہ کلام اتنا مجمل ہو کہ مفہوم و مراد سمجھ میں نہ آئے یا مراد سمجھ میں تو آئے لیکن پیغمبر سے تصدیقاً یا تکذیباً کوئی قول اور فرمان نہ ملے تو توقف اختیار کرے اور تلاش، جستجو و تحقیق جاری رکھے۔ بغیر مکمل علم کے گفتگو نہ کرے۔

"والعلم ماقام علیہ الدلیل والنافع منہ ماجاء بہ الرسول" (۱۶۶)

البتہ ماہرین کو عقلاء سے دنیوی معاملات طب، حساب، زراعت، تجارت وغیرہ حاصل کرے۔ باقی امور دینیہ، معارف الٰہیہ وہ صرف پیغمبر خدا سے لینے ہوں گے۔ کیونکہ پیغمبر پوری مخلوق میں سب سے زیادہ دینی امور کا ماہر اعلم اور بیان پر مکمل قدرت رکھنے والا ہوتا ہے۔ علم، قدرت اور ارادہ میں سب سے بڑھ کر ہوتا ہے جبکہ دیگر انسانوں کا یا تو علم ناقص یا مکمل بیان کرنا نہیں چاہتا۔

---

(۱۶۴) منہاج: ۸۲/۱ (۱۶۵) مجموعة الرسائل الکبری: ۴۲/۱،

(۱۶۶) ایضاً: ۱۰۶/۱

عقلی اصول و دلائل پیغمبر کے فرمان اور اللہ کی کتاب القرآن سے اخذ کئے جائیں۔ وہ دلیل یقینی ہے ظن وتخمین کی ان میں کوئی گنجائش نہیں۔ جب کہ انسانی دلائل میں کمی بیشی اور خطا وصواب دونوں موجود ہوتے ہیں۔ مصطفےٰ عبدالرزاق نے فیلسوف العرب والمعلم الثانی میں امام ابن تیمیہ سے متعلق بات کہی ہے کہ امام ابن تیمیہ عقل کو احترام کی نظر سے دیکھتے تھے۔ جس کی بناء پر انہوں نے تقلید آئمہ کو ترک کر دیا۔ اس کا مطلب یہ نہیں آپ عقل محض کو اصل سمجھتے تھے۔ بلکہ آپ کو چونکہ نقلی علوم میں تبحر علمی حاصل تھا جس کی بناء پر بہت سے مسائل میں آپ نے تقلید کو ترک کر دیا۔ تبحر علمی کی بناء پر آپ درجۂ اجتہاد کو پہنچے ہوئے تھے۔ آپ اصول وفروع میں کتاب سنت کو منبع بناتے اگر ان کی کوئی دلیل نہ ملتی تو سلف کا موقف اختیار کرتے اگر کبھی نص مل جاتی تو آپ اسی کو اختیار کرتے۔ اگر آئمہ مذاہب کی آپ نے مخالفت کی ہے تو صرف دلائل کی بناء پر۔ اسی بناء پر آپ نے کسی ایک امام کی تقلید میں مکمل طور پر بند نہیں کیا۔ جیسا کہ صحابہ میں بھی بہت سے مسائل میں اختلاف ہے۔ (۱۶۷)

نبوت و معجزہ

متکلمین اشاعرہ میں سے علامہ باقلانی نے اشاعرہ کی نمائندگی کرتے ہوئے جن اختلافی مسائل کو اپنی مشہور کتاب ''کتاب التمہید'' اور ''کتاب البیان عن الفرق بین المعجزات والکرامات والحیل والکھانة والسحر والنار نجات'' میں بیان کیا اور امام ابن تیمیہ نے اپنی '' کتاب النبوات '' میں ان کی تردید کی ہے۔ (۱۶۸) ان میں مشہور یہ ہیں۔

۱۔ باقلانی نے اس بات پر روشنی ڈالی ہے کہ نبی کے پاس اپنی نبوت کے ثبوت کی دلیل صرف معجزہ ہوتی ہے۔ جو خارق العادۃ ہوتا ہے جس کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا اس کے علاوہ کوئی ایسی دلیل نہیں ہوتی جو انبیاء کے ساتھ مختص ہو جس سے صرف نبوت کا ثبوت ہو سکتا ہے۔ معتزلہ کا بھی یہی نظریہ ہے۔ اس کے مقابلہ میں امام ابن تیمیہ نے دلائل کے ساتھ اپنی کتاب النبوات میں جمہور کی نمائندگی کرتے ہوئے اس کی پرزور تردید کی اور یہ ثابت کیا کہ بنوت کا ثبوت بہت سے دلائل سے ہوتا ہے۔ معجزہ من جملہ اور دلائل میں سے ایک دلیل ہوتا ہے۔

''ان دلائل نبوت نبوة الانبياء كثيرة ومنها المعجزات '' (۱۶۹)

پھر اشاعرہ کی دو جماعتیں ہیں جو ایک دوسرے سے اختلاف رکھتی ہیں۔ امام اشعری کا امام احمد بن حنبل کے ایک قول کے مطابق یہ مسلک ہے۔ کہ اللہ کی طرف سے پیغمبر کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور اس کی نبوت کے ثبوت کے لئے ہوتا ہے۔ اگر معجزہ نبی کے ساتھ خاص نہ ہو تو اللہ کا عجز لازم آتا ہے اور خدا کی طرف سے سچے پیغمبر کی سچائی پر کوئی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی کیونکہ اللہ اس پر قادر نہیں ہے۔ (معاذ اللہ) قاضی بیضاوی علامہ اسفرائینی ابن فورک ابویعلیٰ کا بھی یہی خیال ہے جبکہ امام جوینی امام رازی اس کو غلط قرار دیتے ہیں۔ ان کی تحقیق یہ ہے کہ معجزہ کا ظہور ہوتا ہی پیغمبر سے ہے۔ کسی اور سے اس کا ظہور ہوتا ہی نہیں معجزہ بداہۃً نبی کی صداقت پر ہاتھ پر معجزہ ظاہر نہیں فرماتے ورنہ سچے اور جھوٹے نبی میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ ''يفعل الله كل شئى

---

(۱۶۷) ایضاً: ۱/۱۰۹، فیلسوف العرب والمعلم الثانی '۱۲۱، اعلام الموقعین: ۱/۵۵، کتاب جامع بیان العلم وفضله : ۲/ ۹۲

(۱۶۸) النبوات/۲۹۵ (۱۶۹) درء:۹/ ۴۰

ولو كان قبيحاً ومن ذلك اظهار المعجزة على يد الكذاب " (۱۷۰)

ان کی اس بات میں تضاد ہے کہ ادھر معجزہ کو سچے پیغمبر کی دلیل سمجھتے ہیں۔ اور ادھر جھوٹے مدعی نبوت کے ہاتھ پر اس کے ظہور کو جائز بھی قرار دیتے ہیں۔ اس لئے امام رازی اس کے برعکس فرماتے ہیں کہ معجزہ جھوٹے سے صادر نہیں ہوتا یہ صرف سچے پیغمبر کے ساتھ خاص ہے۔ اور اللہ تعالیٰ سے قبیح فعل صادر نہیں ہوتا۔ اللہ اس سے پاک ہے۔

نیز یہ اس بات کے قائل ہیں کہ معجزہ پیغمبر خدا کی سچائی کی دلیل ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ لازماً پیغمبر کے ہاتھ پر معجزہ ظاہر فرماتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کوئی معجزہ اس کے ہاتھ پر نہ ظاہر فرمائیں تو اس سے خدا کا عاجز ہونا لازم آتا ہے۔ کیونکہ پیغمبر کی صداقت کا اور کوئی ذریعہ نہیں ہوتا معجزہ خدا کی طرف سے اس کے سچے رسول ہونے کی تصدیق ہوتا ہے۔ یہ خدا کی قدرت کا نبی کے ہاتھ پر ظہور ہوتا ہے۔ ورنہ لازم آتا ہے کہ خدا رسول کی تصدیق پر قادر نہیں ہے۔ قاضی بیضاوی، علامہ اسفرائینی، ابن فورک، ابویعلی وغیرہ کا یہی مذہب ہے۔

معجزہ پیش کرنے والے پیغمبر کی سچائی کا علم امام جوینی اور ارازی کے ہاں بداہتہً حاصل ہوتا ہے۔ یہ نظری علم نہیں ہوتا جیسا کہ ابن فورک وغیرہ کا خیال ہے جو اس بات کو اللہ کے لئے جائز قرار دیتے ہیں کہ "ملیفعل اللہ کل شئی ولوکان قبیحا" کہ اللہ ہر کام کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں حتیٰ کے کاذب کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور بھی کر سکتے ہیں لیکن چونکہ اس سے جھوٹے اور سچے پیغمبر میں پھر کوئی فرق نہیں ہو سکتا لہٰذا اللہ جھوٹے مدعی نبوت کے ہاتھ پر معجزہ ظاہر نہیں فرماتے ورنہ اللہ کی طرف سے پیغمبر کی سچائی اور تصدیق کا کوئی ذریعہ نہیں رہے گا، اور تعجیز رب لازم آئے گا۔ اللہ تعالیٰ تو معجزہ اسی مقصد اور حکمت کے تحت ظاہر فرماتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"اما من جوز علىٰ اللّٰه كل قبيح فقوله باطل ومتناقض كما فعلو اهنا". (۱۷۱)

۳۔ اشاعرہ معجزہ کی تعریف کرتے ہیں "امر خارق للعادة مقرون بالتحدى يظهر على يد نبى سالم من المعارضة " جادو وغیرہ اور معجزہ میں فرق صرف عدم معارضہ کا ہے اور صرف نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے۔ امام ابن تیمیہ اس پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ فرق بڑا کمزور ہے مسیلمہ کذاب اسود عنسی وغیرہ کا کوئی معارضہ نہ کر سکا حالانکہ انہوں نے جادو اور کہانت سے کام لیا تھا اور نبوت کا دعویٰ بھی کیا تھا۔ جب یہاں معارضہ نہیں تو نبی کے معجزات اور ان کے جادو وغیرہ میں کیا فرق رہ گیا لہٰذا معجزہ کی تعریف ایسے کی جائے "انها مختصة بالانبياء و انها مستلزمة لصدقهم خارقة للعادة خارجة عن قدرة الانس والجن ولا يمكن ان يعارضها "(۱۷۲)

البتہ خارق للعادۃ اور عدم تمکن معارضہ یہ اس کے لوازمات ہیں حد مطابقی نہیں ہے۔ یعنی کلی حقیقت نہیں معجزات سے پیغمبر کی سچائی بدیہی طور پر معلوم ہوتی ہے۔ سو یہ بات واضح ہے کہ جتنی بھی نبوت سے متعلق معجزات اور آیات ہیں وہ صرف انبیاء کے حق

---

(۱۷۰) موقف:۳/۱۳۷۹ھ

(۱۷۱) النبوات'۵۱ الجواب الصحيح:۲۵۹/٤ :درء:۸۹/۱ شرح الاصفهانيه/ ۱۵٦

(۱۷۲) النبوات/۲۸۲

میں ہیں۔جن سے ان کی سچائی ثابت ہوتی ہے اور وہ ہوتی بھی خارق عادت ہیں جو انسانوں اور جنوں کی قدرت سے باہر ہوتی ہیں۔نہ ان کو کوئی توڑ سکتا ہے، نہ ان کے مقابلے میں کوئی آیات پیش کر سکتا ہے۔معجزات سے لازمی اور بدیہی طور پر انبیاء کی سچائی ثابت ہوتی ہے جیسے قرآن میں بیان کردہ معجزات شق قمر لاٹھی کا اژدھا بن جانا چٹان سے اونٹنی کا نکلنا وغیرہ۔ان آیات کو پڑھ کر ہی انسان کو فوراً یقین ہو جاتا ہے کہ اللہ نے ان شخصیات کے ہاتھ پر معجزات کا صدور ان کی نبوت کی سچائی کے لئے کیا ہے۔بعض آیات ایسی ہیں کہ جھوٹے کو کبھی حاصل نہیں ہو سکتیں۔سوائے پیغمبر کے اس بنا پر پیغمبر کا ''انا نبی'' کہنا ہی سچائی کی دلیل ہے دیکھنے والا چہرے سے دیکھ کر ہی پہچان لیتا ہے کہ یہ نبی کا چہرہ ہی ہو سکتا ہے جبکہ ساحر اور کاہن کو یہ چیز حاصل نہیں ہوتی چنانچہ پیغمبر کا پاکیزہ کردار قول وفعل میں صداقت امانت و دیانت وغیرہ اس کی دلیل ہوتا ہے۔(۱۷۳)

بعض اشاعرہ معجزہ اور سحر میں صرف ایک فرق بیان کرتے ہیں وہ یہ کہ پیغمبر چیلنج کرتا ہے جادوگر کو یہ ہمت نہیں ہوتی اگر جادوگر اپنے جادو کی وجہ سے مقابلہ کرے اور نبوت کا دعویٰ بھی کرے اللہ اسے دو طریقوں سے باطل کر دیتے ہیں۔عمل سحر بھلا دیتے ہیں اور جادو کا توڑ کر دیتے ہیں۔باقلانی سے دونوں میں فرق پوچھا گیا تو فرمایا کہ معجزہ اللہ کا فعل ہوتا ہے۔خارق للعادت ہوتا ہے اور پیغمبر کا چیلنج ہوتا ہے کہ غیر پیغمبر اس طرح کر کے دکھائے۔(۱۷۴)

حاصل کلام یہ کہ سحر اور معجزہ کسی طرح برابر نہیں ہو سکتے اور انبیاء کے معجزات کا جادو اور کہانت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ بالفرض جادوگر جادو کی بنا پر مدعی نبوت ہو تو اللہ ان طریقوں سے باطل کر دیتا ہے جو پہلے بیان ہو چکے ہیں تو پھر ان کے اس قول کی "جاز علی اللہ فعل کل شئی ولو کان قبیحاً کاظہار المعجزۃ علی ید الکاذب" کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی۔اس سے ان کی پہلی بات کی از خود تردید ہو جاتی ہے۔اس طرح امام ابن تیمیہ نے ان کے خیالات میں جو تضادات ہیں بیان کیے ہیں۔جیسے ایک طرف ہر کام اللہ کے لئے ممکن قرار دیتے ہیں۔اور دوسری طرف جھوٹے کے ہاتھ پر ظہور معجزہ کے قائل ہیں یا مثلاً معجزہ تو صرف اللہ کا فعل قرار دیتے ہیں دوسری طرف کہتے ہیں "اما ما فی الوجود فھو مقدور اللہ" حتیٰ کہ بندے کی قدرت کو بھی غیر مؤثر قرار دیتے ہیں۔اسی طرح باقلانی کے نزدیک خارق عادت بالاجماع ولایت کی علامت ہے۔لہٰذا کافروں اور جادوگروں کے ہاتھ پر بھی ظہور کے قائل ہیں۔یہ سب تضاد ہے۔اس طرح بعض اشاعرہ اور دیگر متکلمین کے مذہب میں معجزہ سے متعلق بہت سی قابل اعتراض باتیں ہیں۔انبیاء کے معجزات اور جادوگروں کے جادو کو برابر قرار دینا "معلوم الفساد بالاضطرار من دین الرسل" معجزات اور جادو کو برابر قرار دینے سے انبیاء سے اعتبار اٹھ جاتا ہے۔

اگر اشاعرہ کی بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ "یمکن للساحر ان یدعی النبوۃ" کہ اپنے جادو کی بنیاد پر ساحر بھی مدعی النبوۃ ہو سکتا ہے اور دوسری طرف ان کا یہ قول کہ غیر نبی معجزہ ظاہر نہیں کر سکتا دونوں میں تضاد ہے کہ ایک طرف امام باقلانی فرماتے ہیں "جوّز ان تظھر المعجزات علی ید کاذب اذا خلق اللہ مثلھا علی ید من یعارضہ" (۱۷۵) تو معجزات کو معارضہ بالمثل سے سلامت رہنا چاہیے حالانکہ ایسا بھی ہوا کہ جھوٹوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور خوارق عادت بھی ان سے ظاہر ہوئے نہ کوئی ان

---

(۱۷۳) (النبوات '۲۸۲) (۱۷۴) ایضاً /۴۷

(۱۷۵) موقف :۱۳۸۱/۳

کو روک سکا نہ کسی نے ان کا معارضہ پیش کیا۔ جیسے اسود عنسی مسیلمہ کذاب اور بابک خرمی نے کیا اگر چہ ان کا کذب دوسری اور باتوں سے ظاہر ہو چکا تھا۔ تو ان حضرات کا یہ کہنا ''ان الکذاب لا یاتی بمثل ھذہ الخوارق'' کی کوئی حیثیت نہ رہی۔

اس کے علاوہ ان کی باتوں سے بہت سے باطل امور لازم آتے ہیں جیسے ان کا یہ کہنا:

"جاز ان یا مر اللّٰہ بکل شئی و ینھی عن کل شئی " (۱۷۶)

تو بعض اشاعرہ اس چیز کو جائز قرار دیتے ہیں کہ تمام انبیاء کے مشترکہ اصول (جو ہر نبی کی شریعت میں مشترک چلے آرہے ہیں) منسوخ ہو سکتے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کی بلاشرکت غیرے عبادت کرنا اب اللہ چاہیں تو شرک کی اجازت دے سکتے ہیں۔ اسی طرح برالوالدین، صدق، عدل، فواحش کی حرمت وغیرہ کو اللہ منسوخ کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کا اصول ہے'' جاز ان یامر اللہ بکل شئی'' یہ سب اللہ کی مشیت کے تحت آتے ہیں۔ اگر چہ یہ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ ایسا وقوعہ ہوا نہیں لیکن ان کا یہ خیال جمہور سلف کے خلاف ہے۔ جو ان اصولوں میں نسخ کو جائز قرار نہیں دیتے اور یہ حضرات اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ دونوں میں تجویز وعدم تجویز کا فرق ہے۔

حسن وقبح عقلی کی بنیاد پر جس کی بعض اشاعرہ (باقلانی وغیرہ) نفی کرتے ہیں ان کے نزدیک نبی سے کبیرہ گناہ کا ارتکاب ہو سکتا ہے۔ (معاذ اللہ) (۱۷۷)

ان کے ہاں کوئی کرامت نبی کے معجزہ جیسی نہیں ہوتی جبکہ جمہور کے نزدیک معجزہ جیسی کرامت ہو سکتی ہے جو انبیاء کی تصدیق و اتباع کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لہٰذا کرامت سے بھی نبوت کی تصدیق ہوتی ہے۔ (۱۷۸)

پھر معجزہ میں بعض اشاعرہ کا یہ شرط لازم قرار دینا کہ "ان تکون مما ینفرد الرب بالقدرۃ علیہ "کی کیا اہمیت رہ جاتی ہے۔ جبکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ جو بھی اس کائنات میں ہو رہا ہے یا ہوا ہے یا ہوگا وہ سب خدا کی قدرت سے ہو رہا ہے اور معرض وجود میں آرہا ہے۔ حتیٰ کہ انسان اپنے کام پر بھی قدرت نہیں رکھتا بلکہ یہ بھی خدا ہی کی قدرت سے ہو رہا ہے۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں وھذا تناقض۔

اس سے امام ابن تیمیہ کی دقتِ نظر کا ثبوت ملتا ہے کہ متکلمین اشاعرہ کی کتب کا کتنی گہرائی سے مطالعہ فرماتے اور تنقیدی نگاہ ڈالتے تھے۔

---

(۱۷۶) موقف :۳ /۱۳۸۱

(۱۷۷) ایضاً ۳۲۱

(۱۷۸) ایضاً ۳۷۲ : منہاج ۳۲٤/۲

خلاصہ تحقیق

اپنی کتب کلامیہ بالخصوص موافقۃ صریح المعقول کی روشنی میں امام ابن تیمیہ کے ہاں علم کلام کی کیا اہمیت ہے؟ آیا آپ قائل ہیں یا منکر؟ آپ نے اس سلسلہ میں تین مسائل پر روشنی ڈالی ہے جس سے آپ کا متکلم ہونا خوب واضح ہو جاتا ہے۔ قیام مصر کے دوران آپ سے سوال ہوا کہ کوئی دینی مسئلہ جس پر قرآن وحدیث سے روشنی نہ پڑتی ہو اس میں انسان غور وخوض کر سکتا ہے یا نہیں اور کہ آیا عقل سے کسی دینی مسئلے کا حل تلاش کیا جا سکتا ہے؟ اور کیا قرآن کریم میں عقلی انداز استدلال پر روشنی پڑ سکتی ہے یا نہیں؟ موافقۃ صحیح المنقول لصریح المعقول اور الرد علی المنطقیین کی روشنی میں اس کا حل پیش کیا جاتا ہے محقق اس نتیجے پر بآسانی پہنچ سکتا ہے کہ امام ابن تیمیہ مطلق علم کلام کے مخالف نہیں نیز وہ حضرات جن سے علم کلام کی مذمت منقول ہوئی ہے وہ بھی مطلق علم کلام کی نہیں بلکہ مخصوص علم کلام کی ہے یعنی آپ محمود علم کلام کے قائل اور مذموم علم کلام کے منکر ہیں۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ دین کا کوئی مسئلہ ایسا نہیں جس پر قرآن وسنت نے روشنی نہ ڈالی ہو بالخصوص ضروریات دین اور عقائد سے متعلق نہ صرف یہ کہ قرآن کریم میں اس مسئلہ کا ذکر موجود ہے بلکہ اس کے دلائل بھی ہیں۔

چنانچہ قرآن کریم خود اس کی شہادت دیتا ہے:

﴿ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذى بين يديه و تفصيل كل شئى و هدى و رحمة لقوم يؤمنون﴾ (یوسف: ۱۱۱)

یہ ایسی بات نہیں جو گھڑ لی گئی ہو بلکہ یہ تو مصدق ہے اپنے سے پہلی کتاب کی اور اس میں تفصیل ہے ہر چیز کی اور ہدایت اور رحمت ہے جو ایمان لاتے ہیں۔

مقصد یہ کہ کتاب من اللہ مصدق اور مفصل ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ عقیدہ کی بات ہو اور قرآن نے بیان نہ کی ہو یا بیان تو کی لیکن پیغمبر اسلام نے ہم تک نہ پہنچائی ہو دونوں باتیں باطل ہیں۔ (۱) تو قرآن وحدیث کے مسائل میں غور وخوض کرنا نہ صرف جائز ہے بلکہ قرآن حکیم میں تفکر وتدبر کرنا ضروری ہے اور غور وخوض نہ کرنے والوں کی مذمت بیان کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے۔

﴿وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير﴾ (الملک: ۱۲)

''وہ کہیں گے کاش ہم سن لیتے اور سمجھ لیتے تو ہم اہل جہنم سے نہ ہوتے۔''

عقل کو ایمانیات وعقائد واعمال میں غور وفکر کے لئے نہ استعمال کیا جائے اور تکافؤ ادلہ کو آڑ بنا کر محض تفویض اختیار کرنے کی علامہ نے سختی سے تردید کی ہے۔ تفویض یعنی الفاظ قرآن میں غور وفکر کی بجائے معانی کو اللہ کے سپرد کیا جائے تکافؤ ادلۃ کا مطلب ہے عقلی دلائل میں تضاد کو بنیاد بنا کر عقلی دلیل سے کام نہ لینا۔ عقل صحیح میں تناقض وتضاد نہیں ہوا کرتا۔

چنانچہ علامہ فرماتے ہیں۔

''اما التفويض فمن المعلوم ان الله تعالى امرنا ان نتدبر القران وحضنا على عقله و فهمه فكيف يجوز مع ذلك'' (۲)

(۱) الموافقة' ۱/۱۰ (۲) ایضاً' ۴۸

''جہاں تک تفویض یعنی مفہوم کو اللہ کے سپرد کرنے کا تعلق ہے تو یہ کوئی خوبی کی بات نہیں بلکہ اللہ نے ہمیں قرآن میں غور وفکر کرنے اس میں عقل سے کام لینے اور سمجھنے کا حکم دیا ہے۔ تو صرف تفویض کیسے جائز ہو سکتی ہے؟''

کہ ایک مسئلہ پر عقلی دلیل ہو بعینہ اسی مسئلے کے مخالف پر عقلی دلیل ہو تو یہ جائز نہیں کیونکہ ایک ہی چیز ثابت بھی ہو اور منفی بھی ہدایت والی بھی ہو اور گمراہی والی بھی۔ اس بات کی نفی قرآن حکیم میں کی گئی ہے۔ قرآن کریم میں ایسی کوئی بھی بات نہیں ہے۔

﴿افلا یتدبرون القران ولو کان من عند غیر اللّٰہ لو جدوا فیہ اختلافا کثیر ا﴾(النساء:۸۲)

تکافؤ ادلہ قرآن وحدیث میں نہیں ہے کیونکہ تکافؤ ادلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب دلیل میں کہیں بگاڑ ہو اور قرآن کی کسی دلیل میں کوئی نقص، کمزوری یا کمی بیشی اور بگاڑ نہیں ہے، اسی وجہ سے قرآن نے تکافؤ ادلہ کو کفار مکہ کی جانب منسوب کیا ہے کہ ان کے پاس کوئی عقلی متفق علیہ اساس نہیں ہے جس پر فکر کی تعمیر ہو سکے اسی وجہ سے قرآن حکیم میں آتا ہے۔

﴿ انکم لفی قول مختلف یؤفک عنہ من افک ﴾(الذریات :۸)

البتہ قرآن حکیم نے چند ایسی باتوں سے ضرور منع کیا ہے جن سے دلائل میں کمزوری آتی ہے۔

۱۔ قول بلا علم

﴿ و ان تقولوا علی اللّٰہ مالا تعلمون ﴾(الاعراف: ۳۳)

(۲) غیر حقیقی باتیں اللہ کی طرف منسوب کرنے سے

﴿ان لا تقو لو ا علی اللّٰہ الا الحق﴾ (الاعراف: ۱۶۹)

(۳) بغیر کچھ جانے بوجھے بحث مباحثہ کرنے سے منع فرمایا۔

﴿ھا انتم ھو لاء حاججتم فیما لکم بہ علم فلم تحاجون فیما لیس لکم بہ علم ﴾(آل عمران : ۶۶)

(۴) حق واضح ہو جانے کے بعد جھگڑا کرنا

﴿یجادلونک فی الحق بعد ما تبین ﴾(انفال۸:۶)

(۵) غلط دلائل سے کام لینا

﴿یجادل الذین کفروا بالباطل لید حضوا بہ الحق﴾ (الکھف: ۵۶)

ان باتوں سے ایک شخص گمراہی کے گڑھے میں جا گرتا ہے۔ حدیث وسنت میں بھی غور وفکر کرنے سے منع نہیں کیا گیا البتہ اختلاف ڈالنے سے منع کیا گیا ہے۔ صحابہ نے قضاء وقدر پر گفتگو کرتے ہوئے قرآن کریم کی آیات کو ٹکرانا شروع کیا اور اختلاف کو ابھارنے کی کوشش کی تو آپ ﷺ کا چہرہ انور سرخ ہو گیا اور فرمایا:

((أبھذا أمر تم انما ھلک من کان قبلکم بھذا ضربوا کتاب اللّٰہ بعضہ ببعض و انما نزل کتاب اللّٰہ یصدق بعضہ بعضا))(۳)

(۳) الموافقۃ' ۲۷۱

سلف کے موقف کی وضاحت:

بعض اسلاف سے ایسے اقوال ملتے ہیں جن میں علم کلام سے منع کیا گیا ہے جیسے امام ابو یوسف فرماتے ہیں من طلب العلم بالکلام تزندق امام شافعی نے فیصلہ کرتے ہوئے فرمایا:

(۱)　حکمی فی اهل الکلام ان یضربوا با لجرید و النعال اور امام احمد بن حنبل کا فرمان ہے۔

(۲)　ما ارتدی احد بالکلام فا فهم (۴)

امام ابن تیمیہؒ کے خیال میں غلط فہمی کی بناء پر امام غزالی نے ان حضرات پر تنقید کی ہے جنہوں نے علم کلام کے بارے یہ رائے قائم کی ہے کہ معروضی حالات کے پیش نظر کیوں علم کلام سے کام نہیں لیا جاسکتا جب میدان جنگ میں نئے نئے اسلحہ سے کام لیا جا سکتا ہے تو علم کلام سے کیوں استفادہ نہیں کیا جا سکتا۔ (۵) مگر اسلاف کا مخالفت کرنا صرف اس بناء پر ہے کہ اگر متکلمین کی اصطلاحات کو آنکھیں بند کر کے قبول کر لیا اور قرآن وسنت پر پیش کیا جائے اور ان کے معانی کا تعین کر لیا جائے ورنہ یہ اصطلاحی الفاظ حق و باطل میں سے ہر ایک کا احتمال رکھیں گے۔ متکلم صرف علم کلام کی بنیاد پر خالص حق کو ماننے والا ہی نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے جانب مخالف کا بھی احتمال ہوتا ہے لہٰذا قرآن وسنت پر پیش کرنا ضروری ہے جو قرآن وسنت سے نہ ٹکرائے وہ صحیح اور جو ٹکرائے وہ غلط خواہ وہ مسئلہ علم کلام کا ہو یا فقہ وغیرہ کا۔ چند ایک مثالیں یہ ہیں مثلاً احد، واحد۔ متکلمین اور فلاسفہ اس کا مفہوم لیتے ہیں کہ جس میں کسی قسم کا تعدد نہ پایا جائے حتیٰ کہ صفات سے عاری اور خالی ذات مگر قرآن اور عربی زبان میں کہیں بھی اس معنی میں یہ استعمال نہیں ہوا۔ فلاسفہ اور متکلمین توحید ذات باری کو ان الفاظ کو اپنا مفہوم دے کر ثابت کرتے ہیں۔ قرآن حکیم میں یہ لفظ مرکب ذات کے لئے بولا گیا ہے ایک جگہ ہے۔ ﴿ذرنی و من خلقت وحیدا﴾ اس میں صفات جسم واعراض سب تھے قرآن میں ہے وان کانت واحدۃ فلها النصف (النساء: ۱۱۴) ایسی عورت میں جسم صفات اعراض سب کچھ ہے۔ ﴿و ان احد من المشرکین استجارک فاجره﴾ (توبہ: ۶) کلام عرب میں ایسے بسیط مجرد جوہر کو جو صفات سے بالکل خالی ہو احد نہیں کہا گیا یہی حال لفظ جسم، ممکن، جوہر، عرض، جہت، تحیز وغیرہ کا ہے۔ جسم معنی میں جسد کے مترادف ہے۔

﴿وزاده بصطة فی العلم والجسم﴾ (البقرہ: ۲۴۷)

﴿واذا رأیتهم تعجبک اجسامهم﴾ (المنافقون: ۴۷)

اصطلاحی معنی کے اعتبار سے جسم میں اتنی وسعت پیدا کی گئی ہے کہ آگ کے شعلوں وغیرہ پر بھی یہ لفظ بولا جاتا ہے مگر لسان عرب سے اس کی تائید نہیں ہو سکی۔ (۶) اسی طرح اسلاف کے ہاں ممکن مقدور کے معنی میں ہے نہ کہ حادث کے معنی میں جو ہر قائم بالذات اور منزہ عن الصفات دونوں پر بولا جاتا ہے۔ جہت و تحیز اگر اس میں اشارہ کرنا پایا جائے تو اللہ پر ان الفاظ کا اطلاق جائز ہوگا اور اگر گھیرنے کے معنی میں ہو تو اللہ کے لئے ان الفاظ کا بولنا جائز نہیں تو جب تک معنی کی تعیین کے لئے کسی ایسے فلسفیانہ لفظ کو قرآن وسنت پر پیش نہ کیا جائے۔ کسی لفظ کو اللہ کے لئے نفیاً یا اثباتاً استعمال نہیں کر سکتے، اسلاف کے علم کلام کی مذمت کرنے کا یہی معنی ہے۔ ورنہ مطلقاً علم کلام کے یہ حضرات مخالف نہیں۔ البتہ ان کا موقف احتیاط اور اعتدال پر مبنی ہے۔

(٤)　الموافقة ١٤/١　　(٥)　ایضاً ١٤٠/١

(٦)　ایضاً ٦٧/١

عقلی ونقلی دلائل میں تعارض کی صورت میں کسے ترجیح دی جائے؟

اس سوال کا جواب شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ نے ذرا تفصیل کے ساتھ دیا ہے۔امام ابن تیمیہؒ سے پہلے کے دور میں بہت سے نئے نئے مسائل پیدا ہوئے جو فقہی بھی تھے اور عقائد کے بھی جیسے ایمان کی حدود کیا ہیں؟ مرتکب کبیرہ کا حکم، صفات باری تعالیٰ، خلق قرآن کا مسئلہ اس سے مسلمانوں میں فرقہ بندی پیدا ہوگئی، عقائد وصفات کی تعبیر وتاویل کے اعتبار سے اہل علم کی تین جماعتیں ہوگئیں۔

(۱) آئمہ سلف، جن کا موقف خالصتاً قرآن وسنت پر مبنی اور فلسفہ سے دور تھا۔

(۲) متکلمین اور حکماء اسلام

ان حضرات نے اسلام کا دفاع ضرور کیا اور یونانی علوم وفنون کو اسلامی رنگ دیا لیکن اس کا ایک نقصان ضرور ہوا کہ عقل کو سمع پر اہمیت حاصل ہوگئی۔

(۳) ملاحدہ اور زنادقہ جن سے اسلام کو نقصان پہنچا انہوں نے فلسفہ وکلام کے روپ میں مسلمانوں میں ملحدانہ خیالات کو پھیلایا کیونکہ یہ حضرات تعارض کی صورت میں عقل کو ترجیح دینے کے قائل تھے۔ان کے نزدیک اس کے بغیر تناقض دور نہیں ہوسکتا۔علامہ نے اس خیال کی پرزور تردید کی ہے۔

چنانچہ آپ فرماتے ہیں:

"اذا تعارضت الادلة السمعية والعقلية او السمع والعقل اوالنقل والعقل اوالظواهر النقلية والقواطع العقلية اونحو ذالك من العبارات فاماان يجمع بنيهما وهو محال لانه جمع بين النقيضين واماان يراد جميعا و اماان يقدم السمع وهو محال لان العقل اصل النقل"(۷)

عقائد کا اصل مرکز سمعیات ہیں متکلمین اور فلاسفہ نے شعوری یا لاشعوری طور پر عقائد کو مرکز سے دور کر دیا اور اس سلسلہ میں تصوف کے انتہا پسندانہ افکار نے بھی اپنا کردار ادا کیا۔فارابی اور ابن مبشر بن فاتک نے فلسفی کو انبیاء سے بھی بڑا درجہ دیا۔ادھر بقول علامہ شیخ الاسلام ابن العربی اور الطائی ان سے پیچھے نہیں رہے انہوں نے ''خاتم الاولیاء'' کو انبیاء سے افضل قرار دیا۔موافقہ کے ایک مقام پر امام ابن تیمیہؒ نے عقل کو ترجیح دینے والوں میں سے امام غزالی، رازی، سہروردی، ابن رشد کے اس مسلک کے باوجود ان کی صفائی بیان کی ہے کہ ان کی نیت اسلام کو نقصان پہنچانے کی نہیں بلکہ فائدہ پہنچانے کی تھی۔آپ فرماتے ہیں ان حضرات کی نیت پر کوئی شبہ نہیں کیا جاسکتا۔باقی جہاں تک تاویل سے کام لینے کا تعلق ہے تو مطلقاً تاویل غلط بھی نہیں ہے بلکہ بسا اوقات صرف الفاظ کی پیروی ترک کر کے عقلی تاویل وتوجیہ کی ضرورت پیش آیا کرتی ہے۔علامہ ابن رشد نے بھی فصل المقال میں اس پر نفیس بحث کی ہے صرف قرامطہ اور اخوان الصفا کے مرتبین نے اسلام کے نام پر ایک مخصوص اور متوازی نظام فکر پیش کیا ہے جس میں الفاظ، اصطلاحات اور عنوان کی حد تک تو اسلام کو استعمال کیا ہے مگر اس کی روح اساس اور اس پر مبنی نظام فکر وعمل بالکل جداگانہ نوعیت کا ہے جہاں تک

(۷) الموافقة ۱/۱' مجموعة الرسائل الكبرىٰ' ۱۸٦/۱

فارابی اور ابن سینا کا تعلق ہے تو ارسطو پوری طرح ان کے ذہن پر سوار ہے جس کی وجہ سے اسلامی عقائد و تصورات کے ساتھ ان کی عقیدت و وابستگی کا رشتہ نسبتاً کمزور نظر آتا ہے۔(۸)

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ متکلمین ان تعارض ادلہ کو سامنے رکھ کر تاویل و تعبیر کا جواز ڈھونڈتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انبیاء نے مابعد الطبعیات سے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ ظاہری اور سطحی ہے نفس الامر کے مطابق نہیں ہے۔ابن سینا نے رسالہ اضحویہ میں یہ بات کہی ہے۔آگے ان لوگوں کے پھر دو گروہ ہیں ایک یہ کہ انبیاء ہر حقیقت نفس الامر کو جانتے ہیں لیکن عوام کی ذہنی سطح کے پیش نظر انہیں بیان نہیں کرتے ۔دوسرے کہتے ہیں کہ انبیاء ظاہر بین ہی ہوتے ہیں ان کی اپروچ حقیقت تک نہیں ہوتی بلکہ حکماء میں یہ قابلیت ہوتی ہے۔پھر تاویل سے کیا مراد ہے؟امام صاحب اس سے تفسیر مراد لیتے ہیں جبکہ دوسرے فلسفہ زدہ متکلمین کہتے ہیں کہ ظاہری معنی کو چھوڑ کر خود ساختہ معانی کی طرف پھیر دیا جائے۔اس بارے میں تعارض ادلہ کی تین صورتیں ممکن ہیں۔(۹)

(۱) حقیقتاً تعارض ہو۔تعارض کی چار صورتیں ہیں ۔دونوں قطعی ،دونوں ظنی ،سمعی قطعی ،عقلی ظنی یا عقلی قطعی اور سمعی ظنی پہلی صورت میں تعارض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔دونوں ظنی ہوں تو قرائن و شواہد کو دیکھ کر فیصلہ کیا جائے گا اور دلیل سمعی کو قطعی قرار نہ دینا جہالت ہے کیونکہ عقلی دلیل بھی تو قطعی نہیں ہو سکتی جبکہ سمعی قطعی ہوتی ہے جیسے عبادات کی فرضیت ،فواحش و ظلم کی حرمت۔تو دونوں کے دلائل میں قطعیت کو دیکھیں گے۔مطلقاً عقلی دلیل کو اصل قرار نہیں دیں گے۔اگر دین کو عقل ہی پر مبنی قرار دیں تو دین از خود قابل اعتراض ہو سکتا ہے۔کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم ایک چیز جانیں گے تو وہ چیز نفس الامر میں ثابت ہوگی۔حالانکہ ہمارے علم اور عقل پر مبنی نہیں شرعی حقائق خارج اور نفس الامر میں بغیر کسی چیز پر موقوف ہوئے پائے جائیں گے۔جیسے صانع کا وجود رسول کی رسالت وغیرہ ہم ہوں یا نہ ہوں خدا ہے اور واحد ہے،اور رسول ،رسول ہے۔اللہ کے لئے صفات کا ثبوت ہر حالت میں ہے ہم سمجھیں یا نہ۔ یہ ہمارے علم و عقل کے تابع نہیں اور اگر عقل سے مراد قوت غریزی ہو یا علوم و فنون یا عقلی قوت یا ملکہ۔ظاہر ہے قوت غریزی اور ملکہ دینی حقائق کی بنیاد نہیں بن سکتے ۔دونوں سب کے لئے برابر اور غیر جانبدار ہیں اور عقلی علوم و فنون میں سے سب کا تعلق دین کے ساتھ نہیں تو یہ دین کے لئے مبنیٰ کیسے بن سکتے ہیں نیز پورے قرآن و حدیث میں ایسی عقلیات کا تذکرہ تک نہیں جن پر سمعیات کو موقوف ٹھرایا گیا ہو۔جیسے جسم ،جہت ،تحیز ،ممکن وغیرہ ایک شخص سادہ طریقہ سے صانع اور اس کی وحدانیت کو مانتا ہے عقلیات کو جانتا تک نہیں تو امام رازی اس کو مسلمان کہتے ہیں کافر نہیں ۔اسی طرح صفات ،باری تعالیٰ کے لئے بہر صورت ثابت ہیں۔اگر چہ بظاہر تجسیم لازم آئے تو جیسے حکماء تجرید کے باوجود یہ کہتے ہیں کہ وہ عاشق بھی ہے معشوق بھی اور عشق بھی۔عاقل بھی ہے معقول بھی اور عقل بھی اس سے تجسیم لازم نہیں آتی تو علیم بعلم قدیر بقدرت سے تجسیم کیسے لازم آسکتی ہے۔نیز سمعیات میں قطعیت ہی قطعیت ہے اور عقلیات میں تعارض اور اختلاف ہی اختلاف ہے کیونکہ عقل سب کی برابر نہیں۔اس وجہ سے بہت سی باتوں میں دو افراد میں اختلاف پایا جاتا ہے۔جیسے کوئی رویت باری تعالیٰ کو تسلیم کرتا ہے کوئی نہیں۔صفات تجلی الٰہی ہیں یا مستقل اسی طرح اور بہت سے مسائل جبکہ سمعیات میں اختلاف و تعارض نہیں ہو سکتا۔

(۸) الموافقة ۱/۱' مجموعة الرسائل الکبریٰ' ۹۶/۱

(۹) مجموع 'رسالہ الفرقان' ۱۱۰

لقولہ تعالیٰ:

﴿یایها الذین امنوا اطیعو اللّٰه و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئی فردوه الی اللّٰه والرسول﴾(النساء: ۵۹)

﴿کان الناس امة واحدة فبعث اللّٰه النبیین مبشرین ومنذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه﴾(البقرہ: ۲۱۳)

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں قرآن وحدیث کا جہاں تک میں نے مطالعہ کیا ہے کوئی بات عقل کے خلاف نہیں پائی کیونکہ

"ان الرسل لا یخبرون بمحالات العقول بل بمجارات العقول فلا یخبرون بمایعلم العقل انتفاله بل یخبرون بما یعجز العقل من معرفته"(۱۰)

ایسے مدعیین عقل کی کمزوری یہ ہے کہ اپنے آئمہ کی کوئی بات اگر کہیں غلط اور خلاف عقل دیکھتے ہیں تو اس کو غلط کہنے کی بجائے اس میں تاویل کرتے ہیں یا خاموشی اختیار کرتے ہیں اور جب معاملہ دین کا آ جائے تو اعتراضات شروع کر دیتے ہیں اور پھر یہ عقلیات کے قائل ان میں سب سے یقینی بات مثلاً ریاضی ہے لیکن اس میں بھی کتنا اختلاف ہے۔ بطلیموس کی مشہور کتاب المجسطی جو ریاضی ہی کے نتائج پر مبنی ہے کیا ساری کی ساری صحیح مستند اور قطعی ہے؟ اس کے کئی مقدمات بحث طلب ہیں اور کئی ایسے ہیں جو صراحتاً غلط اندازوں پر مبنی ہیں۔ ریاضی کے بعد طبیعات کا درجہ ہے اس میں بھی اختلاف آراء کا ایک طوفان برپا ہے۔ مثلاً جسم کی حقیقت کیا ہے کوئی اسے مادہ وصورت سے مرکب مانتا ہے، کوئی اجزائے لایتجزیٰ سے پھر یہ اجزاء لایتجزیٰ کیا ہیں؟ جوہر فرد کیا ہے؟ اس کے بارے میں کوئی واضح فیصلہ نہیں کرتے۔ اس کے علاوہ امام موصوف نے شہرستانی رازی اور ابن ابی الجدید کا اعتراف عجز نقل کیا ہے۔

امام ابن تیمیہؒ امام رازی کے الفاظ اس طرح نقل کرتے ہیں۔

"من ذاالذی وصل الی هذا الباب او ذاق هذاالشرب" (۱۱)

یہ علوم عقلیہ کی نارسائی ہی تو تھی جس نے غزالی جیسے ذہین کو مجبور کیا وہ فلسفہ وتعقل سے دست بردار ہو کر تصوف وکشف میں پناہ ڈھونڈی، پھر آخر میں اس کو بھی چھوڑ کر ریاض سنت میں پناہ حاصل کی اور موت بھی ایسے عالم میں آئی کہ آنکھیں صحیح بخاری کے ابواب وروایات سے کسب فیض کر رہی تھیں۔ حاصل کلام یہ کہ سمعیات اور عقلیات میں اگر تعارض ہو جائے تو سمعیات کو ترجیح دی جائے گی نہ کہ عقل کو کیونکہ عقل کی بناء اختلافات پر ہے، درحقیقت عقل دو طرح کی ہے عقل معقول، عقل غیر معقول جہاں بھی تعارض ہوگا ان دونوں میں ہوگا نہ کہ سمعیات میں کیونکہ اللہ ورسول کی کوئی ایسی بات نہیں جو عقل کے خلاف ہو اور یا تعارض کسی موضوع روایت کی بناء پر ہوگا جبکہ قرآن وسنت میں کوئی ایسی خامی نہیں، یہ اللہ کا کلام جبرائیل کے ذریعے پیغمبر اسلام پر اور ان کے ذریعہ تمام انسانوں تک پہنچا ہے اس میں عقل کے خلاف کوئی بات نہیں ہو سکتی اور ایمان وہ قابل قبول ہے جو غیر مشروط ہو یہ نہیں کہ ایمان اس شرط پر لایا جائے کہ عقل سے ٹکراؤ نہ ہو۔ عقل کا زیادہ سے زیادہ کام یہ ہے کہ وہ اللہ کی رسول کی بات سمجھ لے اور جو سمعیات عقائد وتصورات کا نقشہ مرتب کر دیں تو اس میں مناسب رنگ بھرے۔

(۱۰) الموافقة' ۸۲/۱ (۱۱) الرازی' اقسام لذات' منقول از عقلیات ابن تیمیہؒ ندوی محمد حنیف مولانا' ۱۴۶

قرآنی منہاج کی نشان دہی:

تیسرا سوال کہ آیا قرآن نے بھی کسی استدلال اور منہاج کی نشاندہی کی ہے۔علامہ ابن تیمیہ نے اس کا تفصیلی جواب دیا ہے۔قرآن حکیم نے اس سلسلہ میں اصل چیز عدل کو قرار دیا ہے اگر مقدمات کی ترتیب وغیرہ میں عدل ہے تو نتیجہ صحیح ورنہ غلط نکلے گا۔اس آیت میں اسی طرف اشارہ ہے۔

﴿اللّٰہ الذی انزل الکتاب بالحق والمیزان﴾ (الشوریٰ ۴۲: ۱۷)

لہٰذا قرآن حکیم بھی استدلال کیلئے بہترین ''میزان'' اور کسوٹی ہے۔دوسرے نمبر پر قرآن حکیم امثلہ سے کام لیتا ہے۔

﴿ولقد ضربنا للناس فی ھذا القران من کل مثل﴾ (روم ۳۰: ۵۸)

اور قرآن کریم اس قانون سے بھی کام لیتا ہے کہ دو متماثل چیزوں کا حکم ایک اور دو متفرق چیزوں کا حکم جدا جدا ہے۔

﴿افمن کان مومنا کمن کان فاسقا لا یستوون﴾ (السجدہ ۳۲: ۱۸)

اس کے علاوہ ''برہان اولیٰ'' بھی قرآن حکیم کا ایک منہاج اور طرز استدلال ہے یعنی تمام خوبیاں جوانسانوں کیلئے باعث فضیلت وکمال ہیں اللہ کے لئے بدرجہ اولیٰ ثابت ہیں اور وہ تمام عیوب جن سے انسان بچنا چاہتا ہے وہ خدا کی طرف بھی منسوب نہیں کئے جاسکتے۔

﴿ویجعلون للّٰہ البنات سبحانہ وتعالیٰ عمایشرکون﴾ (النحل ۱۶: ۵۷)

برہان اولیٰ کا دوسرا اطلاق یہ ہے کہ جب ایک حقیقت اور اس کے امکان کو بذریعہ مشاہدہ تسلیم کرلیا جائے تو اس کے اعادہ کو تسلیم کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوسکتی۔قولہ تعالیٰ:

﴿اولم یروان اللّٰہ خلق السموات والارض قادر علی ان یخلق مثلھم بلی﴾ (یٰسین ۳۶: ۸۱)

نیز فواصل القرآن اور اقسام القرآن جن کی مولانا محمد حنیف ندوی نے نشاندہی کی ہے اور اپنی کتاب ''مسئلہ اجتہاد'' میں کچھ ارشادات فرمائے ہیں۔یہ بھی قرآن میں دلائل کا ایک انداز ہے۔

عقل ونقل کی حیثیت

امام ابن تیمیہ مطلقاً عقل کو نقل پر ترجیح نہیں دیتے اگر کسی دو اعتقادی مسائل کے عقلی ونقلی دلائل میں تعارض درپیش ہو تو محض عقلی علم کلام کے بل پر متکلمین اصول الدین کا انکار کرتے ہیں۔اسی وجہ سے ایسے لوگوں کی امام صاحب خوب تردید کرتے ہیں جنہوں نے اصول دین میں باطل مسائل اور دلائل کو داخل کیا ہے۔آپ فرماتے ہیں:

''اما ما یدخلہ بعض الناس فی ھذا المسمی من الباطل فلیس ذالک من اصول الدین وان دخلت فیہ مثل ھذہ المسائل والدلائل الفاسدہ.(۱۲)

چنانچہ نفی صفات اور نفی تقدیر اور حدوث عالم پر حدوث اعراض سے استدلال جو اعراض،اجسام کی صفات اور اس کے ساتھ قائم ہیں،ان کے بارے ان کے عقلی دلائل میں خود تناقض اور تعارض موجود ہے اور ان کی باتوں کا توڑ خود ان کے دلائل سے ہوتا ہے

(۱۲) عقلیات'

جیسے نفی صفات اور نفی افعال۔ اسلاف نے ایسے علم کلام کی مذمت کی ہے جو کتاب وسنت کے مخالف ہے۔ اس سے ایمان ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں متکلمین اس فن میں جو الفاظ استعمال کرتے ہیں جیسے توحید، تنزیہ، تشبیہ اور تجسیم۔ یہ تمام فرقوں میں مشترک ہیں۔ لیکن ہر فرقہ ان الفاظ کا ایسا مفہوم مراد لیتا ہے جو دوسرا نہیں لیتا۔ ایک فرقہ جو مفہوم مراد لیتا ہے دوسرا فرقہ اس کے برعکس مراد لیتا ہے۔ جیسے معتزلہ کا فرقہ جہمیہ توحید وتنزیہ سے مراد تمام صفات کی نفی اور تشبیہ تجسیم سے صفات کا اثبات مراد لیتے ہیں حتیٰ کہ جو کہتے ہیں ان اللہ قدیر یا یہ کہ وہ علیم ہے اسے مشبہ اور مجسمہ قرار دیتے ہیں اور اشاعرہ صفاتیہ توحید وتنزیہ سے مراد صفات خبریہ کی نفی اور تجسیم وتشبیہ سے صفات خبریہ کا اثبات مراد لیتے ہیں اور فلاسفہ معتزلہ سے بھی بڑھ کر اللہ سے صفات کی نفی کو توحید سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صفات سے سلبی اور اضافی یا دونوں سے مرکب مراد ہیں۔ جبکہ اتحادیہ فرقہ توحید باری سے مراد وجود مطلق لیتا ہے۔ (۱۳)

امام موصوف فرماتے ہیں کہ اسلاف توحید سے وہی مراد لیتے ہیں جس کا ذکر اللہ نے قرآن حکیم میں کیا اور یہ مفہوم بالکل ان معانی سے مختلف ہے جو متکلمین اور فلاسفہ مراد لیتے ہیں اور اسلاف کے ہاں توحید فی العمل اور توحید فی القول ہے تو توحید فی العمل سے مراد خالق کی عبادت کرنا ہے اور کسی کی نہیں اور توحید فی القول سے مراد اس تمام پر ایمان لانا ہے جو اللہ اور اس کے رسول نے بیان کیا ہے۔ اسلاف کے کلام میں کہیں بھی ان الفاظ کا تذکرہ نہیں ملتا۔ جو انہوں نے گھڑے ہیں۔ مثلاً توحید سے نفی صفات کہیں مذکور نہیں۔ تجسیم نفیاً واثباتاً قرآن میں موجود نہیں اور تنزیہ سے صفات خبریہ کی نفی کہیں موجود نہیں۔ تشبیہ کا لفظ اسلاف کے کلام میں ضرور موجود ہے جس کا مفہوم اللہ کا مخلوق کے متماثل ہونا ہے لیکن قرآن وحدیث میں آمدہ صفات کی نفی کے بغیر یہ صفات جس طرح اللہ کے لئے ثابت ہیں۔ اسی طرح مخلوق کے لئے بھی ثابت ہیں اور جیسے مخلوق کے لئے ثابت ہیں، اس طرح اللہ کے لئے ثابت نہیں پس۔

"فھو لیس کمثلہ شئی لافی ذاتہ ولا فی صفاتہ" (حوالہ گزر چکا ہے)

صفات جن میں محض لفظی اشتراک ہے حقیقت مختلف ہے مثلاً لفظ قدرت ہے یہ لفظ اللہ کے لئے بھی بولا جاتا ہے اور بندوں کے لئے بھی لیکن مخلوق کے لئے محدود ہے جبکہ اللہ کے لئے غیر محدود اور مخلوق کی قدرت خالق سے حاصل ہوتی ہے اس طرح وجود میں ہر چیز سے مختلف ہے۔ جمادات کا وجود مختلف ہے انسان کے وجود سے اور وجود انسانی مختلف ہے واجب الوجود سے اور واجب الوجود سے ممکن الوجود مختلف ہے البتہ ذہنی مفہوم کے اعتبار سے اشتراک ہے حقیقت اور نفس الامر کے اعتبار سے نہیں اسی طرح صفات اگرچہ دونوں میں مشترک ہیں مگر اللہ پر اس کی شان کے لائق اور مخلوق پر اس کے مطابق صادق آتی ہیں جیسے علم مخلوق کے لئے وہ اور ہے اور اللہ اس سے منزہ ہے اور اللہ کے لئے علم ہے کما یلیق بشانہ۔ اسی طرح حیات اللہ کے لئے بھی ہے اور مخلوق کے لئے بھی۔

عقل ونقل میں کس کو ترجیح دی جائے؟

اس زمانے میں ایک اہم سوال یہ تھا کہ اگر عقل اور نقل میں تعارض ہو تو کس کو ترجیح دی جائے۔ امام رازی اور ان کے پیروؤں نے کتاب وسنت کے ان ارشادات کے متعلق جو زیادہ تر عقائد کے بارے میں آئے ہیں۔ یہ کلی قانون بنایا تھا کہ جب عقل اور نقل یا قواطع عقلیہ اور ظواہر یا عقلی اور سمعی دلائل کے درمیان تعارض ہو تو عقل کو نقل پر ترجیح دی جائے گی اور نقل میں تاویل کی جائے

(۱۳) ابن تیمیہ، نقض التاسیس ۱۲۳

گی کیونکہ اگر تو ظاہر ہے تو ان سے دونوں معنی نہیں لئے جاسکتے ان دونوں کے درمیان مطابقت دینی جمع بین النقیضین کے مترادف ہوگی اور یہ محال ہے یا یہ کہ نقل کو عقل پر ترجیح دی جائے اور یہ جائز نہیں ہے کیونکہ نقل عقل کی فرع ہے اور عقل، نقل کی اصل ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اصل کو فرع پر ترجیح نہیں ہوسکتی۔ اس بناء پر لامحالہ عقل ہی کو نقل پر ترجیح دینی ہوگی اور نقل میں تاویل کرنی پڑے گی اور اگر تاویل ممکن نہ ہو تو ایسی آیتوں اور حدیثوں کو متشابہات قرار دے کر ان کے معانی کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے سپرد کر دیا جائے گا۔

امام ابن تیمیہ نے اپنی مشہور کتاب ''درء تعارض العقل والنقل'' میں اس مسئلہ پر اٹھارہ صورتوں سے بحث کی ہے اور اس قانون کلی کو غلط قرار دیا ہے۔ انہوں نے یہ لکھا ہے کہ انسانی عقل کو نقل صحیح پر ترجیح نہیں دی جاسکتی کیونکہ انسانی عقول کا ایک معیار نہیں ہے بعض کی عقلیں دوسروں کی عقل کے مطابق نہیں ہوتیں اس سلسلہ میں انہوں نے کئی مثالیں دی ہیں۔ (۱۴) ایک جگہ لکھا ہے کہ عقل سلیم نقل صحیح کی ہرگز مخالف نہیں ہوسکتی۔ ہمیں درحقیقت سمع و عقل کی اصطلاحات سے دھوکہ دیا جارہا ہے۔ امام موصوف کا کہنا یہ ہے کہ ہم جو مذہبی باتوں پر یقین رکھتے ہیں اور ان پر عمل کرتے ہیں وہ سمعی دلائل کی بناء پر نہیں بلکہ شریعت کی بناء پر ہے۔ اس صورت میں یہاں عقل اور نقل کے تعارض کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بلکہ عقل شریعت کی تابع ہے جس سے کسی کو انکار کی گنجائش نہیں۔

فلاسفہ و متکلمین کے طریقہ استدلال کی خامیاں

امام ابن تیمیہ نے شیخ ابونصر فارابی بوعلی سینا، امام ابوحامد الغزالی، امام فخرالدین رازی وغیرہ کے طریقہ ہائے استدلال کی خامیاں بتائی ہیں۔ ان لوگوں نے وجود باری کو ترکیب اجسام، واجب الوجود اور ممکن الوجود کے عقلی استدلال سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ امام موصوف نے بتایا کہ ان کے طریقہ ہائے استدلال یقین بہم نہیں پہنچا سکتے، ان کے مقابلہ میں قرآن مجید بہتر عقلی استدلال پیش کرتا ہے جو زیادہ موثر اور کلی طور پر ایمان بخش ہے۔ انہوں نے جابجا امام غزالی اور امام رازی کی بیجا تاویلوں پر بھی جرح کی ہے جو انہوں نے قرآن مجید کی بعض آیتوں کی تفسیر میں اختیار کی ہے۔ (۱۵)

ایک غلط نقطہ خیال کی تردید

شیخ بوعلی سینا اور بعض فلاسفہ و متکلمین کا یہ خیال تھا کہ قرآن مجید اور حدیث نبوی میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات سے متعلق جو ارشادات آئے ہیں ان کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔ ان میں عوام کی سمجھ کے مطابق گفتگو کی گئی ہے۔ چونکہ عوام خدا کو آسمان پر مقیم سمجھتے تھے اور اس کے متعلق عام انسانی تصورات رکھتے تھے اس لئے انہی کے خیال کے مطابق ان سے گفتگو کی گئی ہے ورنہ حقیقت تو وہ ہے جس کو آگے چل کر ان فلاسفہ و متکلمین نے واضح کیا ہے اس کے دوسرے معنے یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ اور انبیاء نے اور خاص کر آنحضرت ﷺ نے عمداً اور جان بوجھ کر عوام کو غلط فہمی میں رکھا۔ امام ابن تیمیہ نے اس غلط نقطہ خیال کی سخت تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ درحقیقت یہ انبیاء کی کل تبلیغ رسالت پر ایک بدنما الزام لگانا ہے جس کی جسارت کوئی معقول اور سلیم الطبع مسلمان نہیں کرسکتا۔ (۱۶)

شیخ الاسلام کی مساعی اور کارناموں پر مجموعی تبصرہ

عقائد کے باب سے لے کر چھوٹے بڑے تمام امور میں امت اسلامیہ کی دائمی رہنمائی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ

(۱۴) درء تعارض ۱۳/۲ (۱۵) مجموعۃ الرسائل الکبری، ۱۱۰

(۱۶) مسلم، ۱۵۶/۲

اور صحابہ کرام کی حیات طیبہ میں ہے۔ اسلامی معاشرہ کو غیر اسلامی تہذیب وتمدن وافکار سے بچانے کی فکر خلفائے راشدین سے لے کر ائمہ اسلام تک اکثر و بیشتر علماء کو رہی ہے۔

یہ امر مخفی نہیں کہ فتوحات کی کثرت اور اسلامی حکومت کے پھیلاؤ کے نتیجے میں جب مسلم اور غیر مسلم تہذیبوں کا اختلاط ہوا تو مسلمانوں کا ایک طبقہ یونانی علوم وافکار سے روشناس ہوا جس کے نتیجے میں بہت سے تہذیبی مسائل نے جنم لیا۔

ایک وقت ایسا آیا کہ امت اپنے زوال کے ایام میں بہت سے مسائل میں غیر قوموں کے عقائد وتہذیب سے متاثر ہوگئی۔ شیخ الاسلام نے اس حساس موضوع پر قلم اٹھایا اور اس موضوع پر ایک بے مثال کتاب ''اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة اصحاب الجحیم'' کے نام سے تصنیف فرمائی۔ جس میں آپ نے مسئلہ تشبہ بالکفار والمشرکین واہل الکتاب کو دلائل عقلیہ ونقلیہ سے اس طرح واضح کیا کہ ہر مسلمان اس سے عظیم دینی ودنیاوی فائدہ حاصل کرسکتا ہے۔ مجموعی طور پر مسلمان دیگر غیر مسلم اقوام وملل کی تہذیب وتمدن سے کافی حد تک متاثر تھے (بالخصوص ہند وپاکستان کے مسلمان جنہیں برطانوی استعمار کے دور میں مغربی تہذیب کی زبردست یلغار کا بھی سامنا کرنا پڑا، بعد میں مختلف اسباب وعوامل کے نتیجے میں اس مسئلہ میں مزید نزاکت پیدا ہوئی۔ مسئلہ تشبہ کی اہمیت اور اسلامی تشخص کی بقاء وحفاظت ایک ایسا اہم مسئلہ ہے جو مسلمان علماء ومفکرین کو دعوت فکر وعمل دیتا ہے۔

موجودہ دور میں بھی مسلمانوں کے ملی وجود وتشخص کا مسئلہ کافی اہمیت اختیار کرگیا ہے۔ شیخ الاسلام کی تحریروں میں بھی ہمیں ایسا مواد ملتا ہے جس سے ہم ملی وجود کے تحفظ کی اہمیت اور اس کے وسائل کا بخوبی ادراک کرسکتے ہیں۔

فلاسفہ، متکلمین اور صوفیاء کے افکار کی تردید

شیخ الاسلام نے اپنی جملہ تالیفات میں اصول اسلام کی تشریح اور مذہب سلف کی وضاحت کے ساتھ اضطراراً مختلف مذاہب فکر کے علماء اور ان کی آراء کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے لیکن فلسفہ ومنطق اور علم کلام کے باب میں مستقلاً بہت ساری تصنیفات چھوڑیں اور امت اسلامیہ کا صراط مستقیم سے انحراف کا اصلی سبب یہی تھا کہ عجمی فلسفیانہ علوم وافکار بالخصوص ابن رشد، امام غزالی ودیگر مسلمان مفکرین کی کوششوں سے ارسطو اور ابن سینا کی منطق کا عمل دخل علوم اسلامیہ میں اس طرح ہوگیا کہ آج تک یہ غلط بحث مستقل درد سری کی صورت میں موجود ہے۔

سنی مکتب فکر کے صوفیاء جو مختلف نسبتوں سے اسلامی طبقہ میں عزت وشہرت کا مقام حاصل کئے ہوئے تھے۔ اس میں امام غزالی، قشیری اور تیسری صدی ہجری سے آٹھویں صدی ہجری تک کے بہت سے علماء ومشائخ ہیں۔ شیخ الاسلام نے ان کے افکار پر بھی تنقید کی۔ اس سلسلے میں آپ کی کتاب ''الاستقامۃ'' اہم مرجع کی حامل کتاب ہے۔

ملحد صوفیاء کے گروہ نے جس کی قیادت اخوان الصفاء، ابن عربی، ابن سبعین، ابن الفارض، تلسمانی وغیرہم نے کی ہے، اس طبقہ کا اسلامی عقائد وسلوک پر بڑا گہرا اثر تھا۔ شیخ الاسلام نے ان کے وحدۃ الوجود واتحادی افکار کے رد وابطال پر بعض کتابیں چھوڑیں اور بعض کامیاب مناظرے اس وقت کے اکابر صوفیاء سے کئے۔

اسی طرح سے ابن فورک، رازی اور ابن سینا وغیرہ کی مؤلفات سے اسلامی فکر میں بھی مسائل در آئے تھے اس پر بھرپور تنقید کی۔ اس سلسلے کی سب سے مشہور کتاب ''اساس التقدیس'' ہے اور دوسری اہم تصنیف ''درء تعارض العقل والنقل'' اور ''تلبیس الجہمیہ'' ہے۔

تاتاریوں اور روافض کے خلاف جہاد

شیخ الاسلام نے ۶۶۱ھ میں آنکھ کھولی۔ اس سے چند سال قبل ۶۵۶ھ میں فتنۂ تاتار نے اسلامی دارالخلافہ کو تباہ و برباد کر کے عالم اسلام میں جو تباہی و بربادی پھیلائی اس نے قیامت صغریٰ کا منظر پیش کر دیا۔ کم سنی ہی میں آپ کے خاندان اور شہر والوں نے تاتاریوں کے خوف سے دمشق کی طرف ہجرت کی۔ اس ماحول میں شیخ الاسلام کی پرورش ہوئی اور ایک وقت آیا کہ آپ نے امت مسلمہ کو تاتاریوں کے خلاف جہاد پر اکسایا بلکہ آگے بڑھ کر اس کی قیادت بھی کی اور آپ کے جھنڈے تلے امت اسلامیہ نے یہ معرکہ جیتا اور تاتاریوں نے پسپائی اختیار کی۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو فتح و کامرانی سے سرفراز فرمایا۔

اس طرح بعض علاقوں کے شیعوں کے خلاف مسلح کارروائی میں بھی آپ اور آپ کے اصحاب و تلامذہ نے اہم کردار ادا کیا۔ اس طرح اسلام کے دشمنوں کا قلع قمع ہوا۔

امام ابن تیمیہؒ کے افکار سے استفادہ

اس وقت دنیا میں ہر طرف مغربی الحاد و بے قیدی کا رونا رویا جا رہا ہے اور اس کے سیلاب میں اسلام کے بہہ جانے کا خطرہ محسوس کیا جا رہا ہے لیکن کیا واقعی اسلام کو مغربی خیالات سے کوئی خطرہ لاحق ہے؟ میرے خیال میں بالکل نہیں۔ اسلام کو آج تک بیرونی قوتوں سے عام اس سے کہ مادی ہوں یا ذہنی نقصان نہیں پہنچا اور نہ آئندہ پہنچ سکتا ہے۔ کیونکہ وہ دین فطرت ہے اور اس کی بنیادیں حق کی ٹھوس چٹان پر قائم ہیں۔ البتہ جو کچھ نقصان پہنچ چکا ہے اور جس کا آئندہ اندیشہ ہے وہ اندرونی فساد ہے نہ کہ بیرونی حملہ۔ تاریخ سے ثابت ہے کہ مسلمان ہمیشہ خود ہی اسلام کے دشمن بنے ہیں اور اپنے ہی ہاتھوں سے اس کی عمارت ڈھاتے رہے ہیں۔ خود نبی ﷺ نے اس بدنصیبی کی پیشین گوئی کر دی تھی چنانچہ امام مسلم و اصحاب سنن نے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا:

> ''خدا نے میرے لئے زمین سمیٹ دی اور میں نے اس کا مشرق و مغرب دیکھ لیا (باطنی و روحانی طور پر) مجھے سرخ و سفید (سونا چاندی) دونوں خزانے بخش دیئے گئے۔ میں نے خدا سے التجا کی کہ میری امت کو قحط سے ہلاک نہ کرے اور اس پر خود اس کے اپنے سوا کسی غیر کو مسلط نہ کرے جو اس کا ملک اس سے چھین لے۔ خدا نے جواب دیا کہ اے محمد ﷺ! جب میں فیصلہ کرتا ہوں تو وہ ٹالا نہیں جا سکتا میں نے تیری التجا منظور کر لی کہ تیری امت کو قحط سے ہلاک نہ کروں گا اور اس پر خود اس کے اپنے سوا کسی غیر کو مسلط نہ کروں گا، جو اس کا ملک اس سے چھین لے اگرچہ ساری دنیا بھی اس ارادے سے اس کے خلاف جمع ہو جائے یہاں تک کہ تیری امت خود باہم ایک دوسرے کو ہلاک کرنے اور قید کرنے لگ جائے۔'' (۱۷)

جیسا کہ موجودہ حالات میں جو کچھ کفار یہود و ہنود نے کیا وہ سب اپنوں ہی کا کیا دھرا ہے ورنہ کفار میں یہ جرأت نہیں ہو سکتی۔ کفر و شرک اسلام و توحید کے مقابلہ میں کمزور رہا ہے اور رہے گا۔ ان اللہ موھن کید الکافرین اور ضعف الطالب والمطلوب، اس پر شاہد ہیں۔

(۱۷) عبدالرحمن بدوی 'التراث الیونانی فی الحضارۃ الاسلامیۃ' ۹'۸ :عقلیات ابن تیمیہؒ ۳۹

وہ گھن جو صدیوں سے دین الٰہی کی بنیادیں اکھاڑ رہے ہیں، دو قسم کے ہیں علمائے سوء اور مدعیان تصوف، علمائے سوء کا جمود اور تقلید و دین فروشی اور مدعیان تصوف کا شرک و بدعت و نفس پرستی یہی وہ جراثیم ہیں، جنھوں نے اسلام کو اس حال میں کر دیا ہے کہ اسے پہچاننا مشکل ہو گیا ہے اور مسلمانوں کی حالت ایسی بنادی ہے کہ ننگ انسانیت و شرافت اور مضحکہ خیز اقوام و ملل ہو گئے ہیں۔

طویل غور و خوض کے بعد پوری دیانت داری و ذمہ داری کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ مغربی افکار سے اسلام کو کوئی نقصان نہیں پہنچ سکتا البتہ اسلام اور مسلمانوں کی بربادی جس چیز سے مکمل ہورہی ہے وہ صرف علماء سوء اور نام نہاد صوفیوں کے فتنے ہیں۔ بدقسمتی سے ہم میں اخلاص کی بہت کمی ہوگئی ہے، اس لئے سرداری کے بھوکے چالاک لوگ مغربی افکار کے واہی خطروں سے مصنوعی جنگ میں مصروف ہو گئے ہیں۔ حالانکہ اس فرضی جنگ سے اسلام کو مطلقاً فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ اگرچہ ان اشخاص کو ذاتی منافع اس سے حاصل ہو رہے ہیں اگر ان لوگوں میں اسلام اور مسلمانوں کا درد ہوتا تو اس بازی گری کو چھوڑ کر جمود و تقلید اور شرک و بدعت پر اعلان جنگ کر دیتے جس سے واقعتہً اسلام اور مسلمانوں کی حفاظت ہو سکے مگر وہ ایسا نہیں کرتے کیونکہ علماء سوء اور نام نہاد صوفیوں کا عوام پر بہت زبردست اثر ہے اور ان کی مخالفت کر کے کوئی شخص یہی نہیں کہ سرداری حاصل نہیں کر سکتا بلکہ ذلت و رسوائی سے بھی بچ نہیں سکتا۔ کافر اور ملحد یہ دو خطاب ہیں جو فوراً اس بارگاہ رسالت سے مل جائیں گے۔ جھوٹی سرداری کے بھوکوں سے کچھ کہنا فضول ہے لیکن جو لوگ سچا اسلامی درد رکھتے اور حقیقی اصلاح چاہتے ہیں ان سے پوری قوت کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ خود غرضیوں کے شور و غل سے دھوکہ نہ کھائیں۔ اسلام اور مسلمانوں کے لئے کوئی مہلک بیرونی خطرہ درپیش نہیں ہے۔ البتہ وہ اندرونی خطرہ ہے جو تمام سابق بربادیوں کا اصلی سرچشمہ ہے اور اگر اسے بھی دفع نہ کیا گیا تو عنقریب بربادی پیدا کر دے گا۔

بہترین تدبیر

میرے علم و دانست میں اس اندرونی خطرے کا مقابلہ جن ہتھیاروں سے کیا جاسکتا ہے۔ ان میں ایک نہایت کارگر ہتھیار شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ کے علوم و معارف کی مسلمانوں میں اشاعت ہے۔ اسلام کی پوری علمی و اصلاحی تاریخ میں ان جیسی دلیری و کامیابی سے کسی شخص نے شرک و بدعت کا مقابلہ نہیں کیا وہ صحیح معنی میں متکلم و مجدد اسلام تھے اور بلا مبالغہ کہا جاسکتا ہے کہ انہوں نے اسلام کی گرتی ہوئی عمارت از سر نو قائم کر دی تھی۔

ابن تیمیہؒ کی عظمت

اس حقیقت کا اعتراف مسلمان مؤرخین ہی نے نہیں یورپین مستشرقین نے بھی کیا ہے۔

جرمن علامہ Shriener لکھتا ہے۔

> ''اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ وہ عظیم الشان تحریک ابن تیمیہؒ سے شروع ہوئی اور جس میں اسلام کے اصلی و حقیقی رجحانات پوری طاقت سے ظاہر ہوئے۔ اس نے ان کثیر اندرونی و بیرونی خطروں کے مقابلے میں اسلام کی خود اعتمادی کا زبردست ثبوت پیش کیا ہے۔ تیرھویں صدی عیسوی میں اسلام کے وجود کو بہت سے خطرات لاحق تھے۔ صلیبی جنگوں اور تاتاری یلغاروں نے مسلمانوں کی قوت کو مفلوج اور ان کی خود اعتمادی کو بہت مضمحل کر دیا تھا۔ اشعری اصول و عقائد کارآمد نہیں ہو سکتے تھے۔ صوفیوں کا عقیدہ ہمہ اوست

مسلمانوں کے اخلاق کو کمزور کرنے والا ثابت ہوا تھا۔ اسلامی دنیا میں ولی پرستی محمد ﷺ کی تعلیمات کے ساتھ لگاتار متصادم تھی۔ ابن تیمیہؒ اور ان کے تلامذہ کا ظہور، توحید کا اعلان جس کے وہ علمبردار تھے ایک اہم تاریخی واقعہ ہے۔ میں یہ تسلیم کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ابن تیمیہؒ اور ان کے تلامذہ اپنی دعوت کی ذمہ داریاں اٹھانے کی پوری قابلیت رکھتے تھے وہ بڑے پرجوش وسرگرم تھے۔ انہوں نے بڑی مردانگی کے ساتھ اپنے عقائد کا اعلان کیا، ایسا اعلان جو عظیم خیالات کے زیر اثر ہی انسان سے ممکن ہے''۔

یہی عالم ایک دوسری جگہ لکھتا ہے کہ اسلام رومن کیتھولک مسیحیت کی طرح ہو گیا تھا مگر ابن تیمیہؒ نے اس کی ازسرنو تجدید کر دی۔ مسلمان مصلحین میں یہ خصوصیت سب سے زیادہ شیخ الاسلام کو حاصل ہے کہ ان کے مباحث جدت اور زندگی سے لبریز ہیں۔ (۱۸)

ابن تیمیہؒ کی اصلاحی تحریک

امام ابن تیمیہؒ کی اصلاحی تحریک کا بھی اصلی مقصد یہی تھا کہ اسلام اور مسلمانوں کو علماء سوء کے جمود وتقلید اور مدعیان تصوف کے شرک وبدعت سے نجات دلائی جائے اور باطل فلسفہ وعلم کلام کو ترک کر کے صحیح اسلامی فلسفہ وعلم کلام کو اختیار کیا جائے جس کی بنیاد قرآن وسنت ہو یہی وجہ ہے کہ ان کی بیشتر تصانیف کا موضوع بحث یہی چیزیں ہیں اور حق یہ ہے کہ انہوں نے دونوں فتنوں پر بہت ہی زبردست ضربیں لگائی ہیں۔ افسوس ان کی زندگی کا زیادہ حصہ قید خانے میں گزرا ورنہ قوی امید تھی کہ وہ ان فتنوں کا بالکل قلع قمع کر ڈالتے۔ اس سے زیادہ افسوسناک بات یہ ہے کہ ان کے بعد کوئی ان جیسا صاحب عزم پیدا نہ ہوا جو توحید کا پرچم برابر بلند رکھتا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان بتدریج ان کی تعلیمات سے غافل ہو گئے حتیٰ کہ ان کی متعدد تصانیف بھی ضائع ہو گئیں جن میں سب سے اہم ''تفسیر القرآن'' تھی۔ اسی قدر نہیں بلکہ گمراہوں نے خود اس علمبردار توحید اور دشمن شرک وبدعت کی قبر کو بھی دیوتا بنا لیا جس کی اس وقت حمص میں علی الاعلان پرستش ہو رہی ہے۔ ایسی ستم ظریفی چشم فلک نے شاید ہی کبھی دیکھی ہو۔

لیکن یہ واقعہ مسلمانوں کو مایوس کن حالت میں کسی خوشگوار تبدیلی کی امید دلا رہا ہے کہ صدیوں گمنام رہنے کے بعد جب سے شیخ الاسلام کی تصانیف شائع ہونا شروع ہوئی ہیں۔ مقالات لکھے جا رہے ہیں۔ تحقیقی کام کی ابتداء ہو چکی ہے۔ (ایک معمولی سی کوشش یہ مقالہ بھی ہے)۔ تمام اسلامی ممالک میں ان کا گرمجوشی سے خیر مقدم کیا جا رہا ہے۔ یہ خیر مقدم ایسے افراد کی طرف سے کیا جاتا ہے جو مغربی افکار سے متاثر ہو کر جمود وتقلید کے چنگل سے آزاد ہو چکی ہے۔ اس لحاظ سے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مغربی خیالات مسلمانوں کے لئے زحمت ہونے سے زیادہ رحمت ثابت ہو رہے ہیں، کتنی ہی مضرتیں بیان کی جائیں مگر ان کے اس فائدے سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ عقل کو جمود وتقلید کی بندشوں سے آزاد کر دیتے ہیں اور معلوم ہے کہ عقل کی آزادی ہی اصلاح کی اولین شرط ہے بلاشبہ یہ خیالات علماء سوء اور بدعتی صوفیوں کے اسلام کے لئے حقیقی خطرہ ہیں۔ وہ اسلام جو صرف تقلید وجہل کی ظلمتوں ہی میں زندہ رہ سکتا ہے لیکن محمد رسول اللہ ﷺ کے اسلام کو ان سے کوئی خطرہ نہیں بشرطیکہ اسے اس کی حقیقی صورت میں نئی نسلوں کے سامنے پیش کیا جائے۔ امام ابن تیمیہ کی تصانیف کی اشاعت سے یہ مقصد بھی پورا ہو سکتا ہے۔

(۱۸)

امت مسلمہ میں جہالت وتعصب اور شرک و بدعات و گمراہی کا جو دور دورہ ہے اور خدا، رسول ﷺ اور آخرت سے جس طرح غفلت و بیزاری ہے اور اس کے نتیجے میں امت کو ہر میدان میں جس ہزیمت و پسپائی کا سامنا ہے بس الامان والحفیظ۔

اور طرفہ تماشہ یہ کہ اسلامی اور دینی بیداری کا ایک عام چرچا اور شور ہے امت مسلمہ کی موجودہ زبوں حالی اور اسلامی دعوت وتحریک کے نشیب وفراز سے آگاہ و واقف کار علماء وعوام کی اسلام سے مجرمانہ غفلت اور صراط مستقیم سے انحراف کو دیکھتا اور محسوس کرتا ہے تو وہ ورطہ حیرت میں غرق ہو جاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ صحیح عقائد اور دین کی صحیح تعلیمات اور ائمہ اسلام کی سیرت وحیات اہل علم کی کتابوں میں مدفون ہیں۔ اس میں اور مسلمانوں کی عام علمی وعملی اور دعوتی زندگی میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔ اصولی اور فروعی مسائل کے فہم اور شرح وتوضیح میں سلفی مکتب فکر کی طرف رجوع اور اس سے استفادہ اور سلف صالحین کی فہم وفراست پر اعتماد عصر حاضر کا ایک اہم علمی ودعوتی تقاضا ہے اور شیخ الاسلام کی دعوت اور منہج فکر کی شرح وتفصیل میں سلف صالحین کے نقطہ نظر کی عکاسی ہے۔

اپنے عہد میں شیخ الاسلام کی دعوت کی برکت سے امت اسلامیہ نے نئی غذا اور توانائی حاصل کی اور ایک بار پھر کامیابی نے مسلمانوں کے قدم چومے یہ محض رجوع الی اللہ کی برکت تھی۔ شیخ الاسلام کے افکار ونظریات کی بنیاد پر بارھویں صدی ہجری میں نجد و حجاز کی سرزمین سے اٹھنے والی عظیم اسلامی اور اصلاحی تحریک نے بے مثال کامیابی حاصل کی اور دنیائے اسلام میں صحیح عقیدہ ومذہب کی دعوت وتبلیغ کے زبردست مواقع پیدا ہوئے۔ اس مبارک تحریک کی جدوجہد سے عالم اسلام میں شیخ الاسلام کی تصنیفات کا عام رواج ہوا اور بے شمار انسانوں کو صحیح اسلام کی نعمت میسر ہوئی، شرک وبدعات، اور کفر وضلالت سے نجات ملی۔ شیخ الاسلام کی نشو ونما ایک ایسے ماحول میں ہوئی جس میں علم وفن کا کافی چرچا تھا، علماء وفقہا کی کثرت وبہتات تھی، لیکن مسلم معاشرہ میں صحیح اسلامی عقائد سے بعد اور نفرت وبغاوت عام تھی۔ شرک وبدعات، تصوف ورفض وباطنیت کا دور دورہ تھا۔ علماء وفقہا کے دماغ پر منطق وفلسفہ اور کلام کی کامل حکمرانی تھی۔ اور شیخ الاسلام کو امت مسلمہ کی زبوں حالی کا احساس اور اصلاح معاشرہ کی فکر عنفوان شباب ہی سے ہوگئی تھی۔ اس کمسنی ہی میں اس بالیدہ ادراک وشعور نے ان کے دل ودماغ کو کلی طور پر امت اسلامیہ کے مسائل پر مرکوز کر دیا۔ اور آپ نے انہیں خطوط پر علوم وفنون کی تحصیل کا پروگرام بنایا اور خود کو آئندہ کی ذمہ داری سنبھالنے کے لئے تیار کیا ہے۔ مشیت ایزدی نے اس خاص ماحول میں شیخ الاسلام کی پرورش وپرداخت کا انتظام کیا، چنانچہ آپ نے جملہ اسلامی علوم وفنون سے بیس سال سے قبل کی عمر میں فراغت حاصل کر لی۔

اللہ تعالیٰ نے آپ کو بے مثال قوت حافظہ سے نوازا تھا جو کہ علم اور فکر وتدبر کی بنیاد ہے، بداہۃ فکر، قوت بیان، فصاحت و بلاغت، طلب حق میں خلوص کامل ہر طرح کی حرص وہوا سے پاک طبیعت، صبر وتحمل، شجاعت ومردانگی اور فہم وفراست جیسی عظیم صفات سے مالا مال کیا جو شخصیت کے نکھار کے اہم عناصر ہیں۔

شیخ الاسلام کے بارے تاثرات

شیخ الاسلام کی عظیم علمی ودعوتی خدمات کا اعتراف ان کے جملہ تذکرہ نگاروں نے انتہائی اچھے الفاظ میں کیا ہے اور آپ کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ آپ ان آئمہ اسلام میں سے ہیں جن کا شمار اعلیٰ درجہ کے مؤلفین میں ہوتا ہے اور جنہوں نے ایک عظیم سرمایہ علم وفن چھوڑا۔ آپ کی تصنیفات کا خاص امتیاز یہ ہے کہ وہ کتاب وسنت صحیحہ وآثار سلف کے دلائل سے آراستہ و

پیراستہ اور محدثین کے منہج فکر اور طرز تالیف کی آئینہ دار ہیں۔ آپ نے اسلام کی تشریح و توضیح، مسلک سلف کی ترویج اور مخالفین اسلام کے ردو ابطال کے موضوع پر تصنیفات کا عظیم سرمایہ چھوڑا ہے، جن میں فقہاء و محدثین کے اصول نقد و تصنیف کی پیروی کی ہے انہیں علوم دین کا وارث حقیقی اور رمز شناس سمجھ کر ان کی آراء سے استفادہ اپنا فرض منصبی سمجھا ہے اور شاید یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی بہت ساری وقتی تحریروں کو بھی آئندہ نسلوں کے لئے محفوظ رکھا جن کی عمر بالعموم بہت ہی مختصر اور دائرہ بہت محدود ہوتا ہے۔ چنانچہ شیخ الاسلام کے مخالفین کے نام بالعموم آج صرف شیخ الاسلام ہی کی تحریروں سے جانے جاسکتے ہیں۔

شیخ الاسلام کی عام تصنیفات سے ہر طبقہ کے لوگوں نے بقدر توفیق فائدہ اٹھایا ہے۔ یہاں اس بات کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شیخ اپنے ہمہ جہتی علمی تفوق اور شہرت و نبوغ اور قدر و منزلت کے باوصف تصنیف و تالیف اور مناظرہ کے میدان میں عام اسلامی اخلاق و آداب کا زبردست پاس ولحاظ رکھتے تھے اور صحت و نقل و نسبت اقوال میں اپنی مثال آپ تھے اور حریف کے ساتھ عدل و انصاف کے مسئلہ میں اپنا ثانی نہیں رکھتے تھے۔ اس امام کی زندگی کا درخشاں پہلو بھی ہے کہ کبھی اپنے مخالفین سے انتقام کی کوشش نہ کی بلکہ ایسا ہوا کہ انتقام کے مواقع اور اس پر قدرت کے باوجود اعداء سے درگذر کیا۔ جبکہ علماء سوء نے اپنے مذہبی تعصب، جمود اور دینوی مصالح کے پیش نظر بارہا آپ کو ایذا پہنچانے یا اپنے راستہ سے ہٹانے کی کوششیں کیں، تاریخ نے اس امام ہمام کا یہ قول محفوظ رکھا ہے۔ میری جانب سے میرے اعداء کو عام معافی ہے۔ اس وقت کے مالکی قاضی ابن مخلوف کا اعتراف ہے کہ ہم نے ابن تیمیہ سے زیادہ متقی شخص کسی کو نہیں دیکھا۔ ہم نے ان کی ایذا رسانی میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا لیکن جب وہ ہم پر غالب ہوئے تو انہوں نے ہمیں معاف کردیا۔

حق گوئی کا یہ عالم تھا کہ حکام و سلاطین ہوں یا علماء و مشائخ کلمہ حق و نصح سب کے سامنے برملا کہا، اور اس سلسلے میں کبھی کسی وقتی مصلحت کی پرواہ نہ کی اور زندگی بھر ہر طرح کے مناصب اور عہدوں سے اپنے دامن کو آلودہ نہ ہونے دیا۔

شیخ الاسلام کا انتقال ۷۲۸ھ میں تقریباً ۶۷ سال کی عمر میں ہوا۔ آپ نے نصف صدی سے زیادہ مدت دعوت و تبلیغ، اصلاح و تجدید، تصنیف و تالیف، فتویٰ نویسی اور مناظرہ و جہاد میں گزاری، مختلف اور اہم موضوعات پر کتابیں تصنیف کیں۔ لیکن قدر مشترک کے طور پر فہم دین و شریعت میں سلفی نقطہ نظر کی حمایت و وکالت ان کی زندگی کا خلاصہ رہا ہے۔ آپ نے اس بات کی بھرپور کوشش کی کہ اصحاب رائے و فلسفہ و کلام کے اس زعم باطل کو ختم کردیں کہ انہوں نے دین کی وکالت زیادہ بہتر علمی انداز میں کی ہے۔ آپ نے اپنی مؤلفات میں ان کے اس پروپیگنڈہ کا بخیہ ادھیڑ کر رکھ دیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ نص صحیح اور عقل سلیم کا آپس میں کوئی تصادم و تعارض اور ٹکراؤ نہیں ہے اور دین و شریعت کے فہم میں صحابہ و تابعین اور ائمہ کرام سے جو کچھ ہمیں ورثہ میں ملا ہے وہی حقیقی دین ہے، بقیہ سب عجمی سازشیں یا علماء کی سادہ لوحی کا نتیجہ ہیں۔ ایک جگہ ان کے امراض کی تشخیص کرتے ہوئے بڑے پتے کی بات کہی کہ منطق و فلسفہ اور کلام کی بھول بھلیوں میں کھو جانے والے ان علماء و فقہاء کا اصل مرض یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ و سنت رسول اللہ کی تاویل و تفسیر اور شرح و بیان میں یونانی منطق و فلسفہ اور کلام و تصوف کے گورکھ دھندوں میں پھنس جاتے ہیں۔

اسی طرح سے دوسرے فرق ضالہ کے خلاف انتہائی جرأت و عزیمت کے ساتھ قلم اٹھایا اور ایک ایک کی حقیقت کھول کر رکھ دی۔ ان مؤلفات و رسائل کی تعداد کے بارے میں بعض اہل علم کا خیال ہے کہ یہ ۳ سو سے ۵ سو تک جلدوں پر مشتمل ہے۔ امام ذہبی کا ایک قول یہ ہے کہ ان کی تعداد ایک ہزار سے زیادہ ہے۔ امام ابن قیم نے آپ کی مؤلفات کی ایک فہرست بھی مرتب کی ہے۔

شیخ الاسلام نے جو اہم علمی، دینی اور دعوتی واصلاحی خدمات انجام دی ہیں ان کے بارے میں مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ آپ نے دین کے اصولی وفروعی مسائل میں ہمیشہ سلفی مکتب فکر کی عقلی ونقلی دلائل کے ساتھ تائید فرمائی اور یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ محدثین وفقہاء اور ائمہ اسلام نے دین کی تعبیر وتشریح پر جو لٹریچر چھوڑا ہے وہی دین کی اصل تعبیر ہے اور مسلمانوں میں دوسری تہذیبوں کے میل جول کے نتیجے میں جو مسائل اور افکار رواج پا گئے ہیں، دراصل وہ دین میں الحاد وزیغ کے مترادف ہے۔ اس لئے اس سے اعراض اور مسلک سلف کی طرف توجہ از حد ضروری ہے۔ آپ نے اس فکر کو مطول ومختصر ہر طرح کی مؤلفات اور مناظرات کی بہت سی کتب میں واضح کیا ہے۔ اہل زیغ نے فہم شریعت کے اس منہج فکر سے روگردانی جو کی ہے وہ یا تو عام دلیلوں سے استدلال کی بناء پر یا نقل باطل اور قیاس فاسد سے ثبوت حاصل کرنے کی بناء پر کی ہے جس شخص نے بھی رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ کسی امر کی نفی کی تو وہ ایک طرح کے الحاد کا شکار ہو گیا، ایسے لوگوں کی تعداد متاخرین میں بہت زیادہ ہے اور سلف میں ان کی قلت ہے اور جس نے بھی اکثر مفسرین قرآن اور شارحین حدیث اور سلفی عقائد وکلام کے مصنفین کے کلام میں غور کیا اسے اس میں سے وہ دلائل مل جائیں گے جس سے اس سلسلے کی ہر حقیقت واضح ہو جائے گی۔

بقول امام ابن تیمیہؒ:

> ''رہ گیا اصول دین کا مسئلہ تو میں نے دیکھا کہ اہل بدعت وضلالت واھواء جیسے فلاسفہ باطنیہ، ملاحدہ اور قائلین وحدۃ الوجود، دھریہ، قدریہ، نصیریہ، جہمیہ، حلولیہ، معطلہ، مشبہ مجسمہ، راوندیہ، کلابیہ، سلمیہ وغیرہ بدعی وگمراہ فرقوں نے اصول دین میں اپنے اپنے باطل افکار ونظریات کو داخل کرنے میں سبقت کی اور مجھ پر یہ بات عیاں ہوئی کہ ان کی اکثریت کا مقصد تمام مذاہب پر غالب شریعت محمدی کا رد وابطال ہے۔ ان کے جمود نے لوگوں کے دلوں میں اصول دین کے سلسلے میں شک وشبہات کا بیج ڈال دیا ہے۔ (۱۹)

یہی وجہ ہے کہ آپ نے محسوس کیا کہ جو لوگ کتاب وسنت سے اعراض کر کے ان کے انکار سے متاثر ہوتے ہیں وہ الحاد وزندقہ کا شکار ہوئے بغیر نہیں رہتے یا کم از کم اپنے دین واعتقاد کے بارے میں شکوک وشبہات کے شکار تو ضرور ہوئے ہیں۔

ہر وہ شخص جو ان حضرات کے شبہات واعتراضات کے رد وابطال کی اپنے اندر طاقت پاتا ہے اس کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ ان کی حقیقت پر سے پردہ اٹھائے اور ان کے رذائل کو طشت از بام کرنے کے لئے اپنی جدوجہد صرف کر کے دین حنیف، ملت حنیفیہ اور روشن اور واضح صحیح سنت کا دفاع کرے واللہ میں نے اس طائفہ کے مصنفین اور مدعیان علم وفضل میں سے کسی کو بھی ایسا نہیں پایا جس کی کاوش فکر دین اسلام کے لئے اساس وبنیاد کے ڈھا دینے میں ممد ومعاون نہ ثابت ہوئی ہو اس کا سبب واضح اور بین، حق وصداقت، اور انبیاء ورسل کی تعلیمات سے اعراض اور فلسفیانہ موشگافیوں کی اتباع کے سوا کچھ نہیں جس کا نام انہوں نے حکمت وعقلیات رکھ چھوڑا ہے حالانکہ وہ گمراہی اور ضلالت کے سوا کچھ نہیں اس کا سبب بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ انہوں نے کلی وجزئی طور پر عقل وحکمت اور دین حق سے اعراض وانکار کی روش اختیار کی۔ ان فلسفیانہ موشگافیوں اور ضلالتوں کا ان کی عقل سلیم پر ایسا غلبہ

(۱۹) فریوائی عبدالرحمان، ڈاکٹر، السیرۃ العلمیۃ، ۱۳۰

ہوا کہ وہ گم گشتہ راہ ہو گئے اور حق و باطل کے درمیان فرق نہ کر سکے ورنہ اللہ رب العزت (جو اپنے بندوں پر سب سے زیادہ لطف ومہربانی فرمانے والا ہے) کے لطف وکرم کا تقاضہ یہ تھا کہ ان کو ایسی عقل نہ دے جو حق وصداقت کو قبول نہ کرے اور باطل کا انکار نہ کرے۔

لیکن یہ محض بے توفیقی اور غلبہ ہوا کی کرشمہ سازی ہے کہ اس نے جس کو چاہا وادی ضلالت میں ڈال دیا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے عقل سلیم کو میزان حق وصداقت اور معیار صدق بنایا ہے تا کہ بندہ اپنے واردات قلب کو اس پر رکھ کر تولے اور حق و باطل کے درمیان فرق وتمیز کر سکے۔

شیخ الاسلام رحمۃ اللہ کو اس قسم کے اسباب وعلل کے تقاضوں نے اس امر پر مجبور کیا کہ آپؒ اپنی عنان توجہ اصول دین کی طرف موڑیں اور ان اصحاب اہواء کے آراء وافکار کو تحقیقی نظر کی کسوٹی پر پرکھیں اور بتوفیق ایزدی ان کے عقلی ونقلی جوابات دیں۔

شیخ الاسلام نے ان مقاصد کے پیش نظر کتاب اللہ کی تفسیر وتاویل وسنت رسول اللہ ﷺ کی شرح وتبیین کے باب میں بہت سے اصولی مباحث پر قلم اٹھایا اور پیچیدہ علمی مسائل کی گرہ کشائی بڑے ہی دلنشین انداز میں فرمائی۔ اور عملی طور پر بعض قرآنی سورتوں اور بعض احادیث رسول ﷺ کی مستقل شرح وتفسیر کر کے علماء کے لئے ایک لائحہ عمل طے کیا نیز علماء وفقہاء کی اس باب میں اغلاط وہفوات کی نشاندہی کی۔ جو یونانی منطق وفلسفہ کے زیر اثر اسلامی علوم وفنون عمداً یا سہواً ان سے سرزد ہو گئی تھی۔

یہ ایک علمی حقیقت ہے کہ متعدد اہل علم نے اس منہج سے فائدہ اٹھا کر علوم وفنون کو عجمی افکار کے اثرات بد سے پاک وصاف کرنے کی کوشش کی جن میں کچھ آپ کے اصحاب وتلامذہ میں ابن قیم، ابن کثیر، ابن مفلح، ابن عبدالہادی، ذہبی ومزی وغیرہ آئمہ اسلام کے نام سرفہرست ہیں۔

نیز بعد میں آنے والے علمائے اسلام کی وہ جماعت جو شیخ الاسلام کی دعوت سے متاثر ہو رہی ہے اس نے بھی اس لٹریچر سے بھرپور استفادہ کیا۔

یہ ایک علمی وتاریخی حقیقت ہے کہ بہت سے مسائل میں شیخ الاسلام ہی کے زمانے میں ان کی تحریریں، کبار اہل علم کا مرجع رہی ہیں جن میں بعض کی طرف خود شیخ الاسلام نے اشارہ کیا ہے اور بعض کا علمائے وقت نے خود اعتراف کیا ہے۔ بعد میں آنے والے اہل علم نے بقدر توفیق وضرورت اس عظیم علمی سرمائے سے فائدہ اٹھایا ہے۔ معتزلہ، قدریہ، جہمیہ، مشبہ ومجسمہ، اہل رفض، وتشیع، باطنیت، یہودیت، مسیحیت، اور مجوسیت کے رد وابطال کے سلسلہ میں بعد کے عام علماء نے ان کی مؤلفات سے بھرپور فائدہ اٹھایا۔ ان ممتاز اہل علم کی ایک مختصر فہرست کا تذکرہ فائدہ سے خالی نہ ہوگا جنہوں نے اس عظیم مکتبۂ فکر سے استفادہ کیا۔

نیز ابن العز حنفی شارح عقیدہ، طحاویہ، جنہوں نے مؤلفات ابن تیمیہؒ سے بہت ساری عبارتیں من وعن اپنی عظیم شرح میں نقل کر دی ہیں۔ علامہ سفارینی صاحب لوامع الانوار البہیہ امام شوکانی، امیر اسماعیل یمانی خیر الدین نعمانی بن محمود آلوسی صاحب جلاء العینین، علامہ رشید رضا، علامہ محمد بہجۃ البیطار، علامہ جمال الدین قاسمی احمد شاکر استاذ کرد علی شیخ حامد الفقی، تقی الدین علامہ الہلالی اور علماء نجد میں سے شیخ الاسلام امام محمد محمد بن عبدالوہاب اور ان کے ابناء واحفاد واتباع اور ہندوستانی علماء میں شاہ ولی اللہ دہلوی، شاہ عبدالعزیز، شاہ اسماعیل شہید، نواب صدیق حسن خان بھوپالی، شیخ الکل فی الکل میاں سید نذیر حسین محدث دہلوی، علامہ محمد حسین بٹالوی، علامہ بشیر سہوانی، محدث شمس الحق عظیم آبادی محدث عبدالرحمان مبارک پوری، امام عبداللہ العزیزی، واحفادہ، امام المناظرین

ابوالوفاء ثناء اللہ امرتسری، مولانا عبدالعزیز رحیم آبادی، امام الہند ابوالکلام آزاد، مولانا حنیف بھوجیانیؒ۔

اور عصر حاضر کی ممتاز شخصیات میں سے علامہ عبدالعزیز بن باز، محدث عصر علامہ محمد ناصرالدین البانی، شیخ الحدیث مولانا عبید اللہ رحمانی اور ان کے اتباع و تلامذہ واصحاب قابل ذکر ہیں۔

امام ابن تیمیہؒ کی کلامی خصوصیات

امام ابن تیمیہؒ نے اپنا سارا زورِ قلم ان فلاسفہ و متکلمین کی تردید پر صرف کر دیا جو خدا کی ذات اور صفات میں بیجا تاویلات سے کام لیتے ہیں۔ انکی کتاب ''درء تعارض العقل والنقل'' کی چار جلدوں میں زیادہ تر اسی موضوع پر بحث کی گئی ہے۔ اس کی حمایت میں وہ عمر بھر لڑتے رہے۔ اسی مقصد کے لئے آپ نے بہت سی تکلیفیں اور مشقتیں اٹھائیں۔ اسی کی وجہ سے انہیں قید و بند کی مصیبتیں برداشت کرنی پڑیں۔ یہ سب اس لئے تھا کہ اسی موضوع کے متعلق غلط کلامی مباحث کی وجہ سے مسلمانوں کے اعمال وافعال میں ایک طرح کا جو تعطل اور جمود پیدا ہو گیا تھا وہ دور ہو انسان زمین پر خدا کا جانشین ہے۔ اس میں وہ تمام صفات کمالیہ ہونی چاہئیں جو خدا کے اندر بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔ اگر ان صفات ہی کا انکار ہو تو پھر انسان میں ان کا ظہور کیونکر ہو سکتا ہے۔ سلبی صفات کے ساتھ خدا کا وجود محض ایک ذہنی تصور ہو جاتا ہے۔ انسانوں کے اعمال وافعال اور اخلاق کے ساتھ اس کا کوئی رشتہ نہیں ہو سکتا انسانوں کو ان صفات کمالیہ کی طرف متوجہ کرنے اور ان کا پرتو اپنے اندر پیدا کرنے کی ترغیب دینے کی بجائے متکلمین نے ان صفات ہی کا انکار کر دیا اور ان کے متعلق ردوقدح اور جا و بیجا اعتراضات وارد کر کے لوگوں کے دماغوں کو ان سے پھیرنے کی کوشش کی۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ عام مسلمانوں کو اس قسم کی مفلوج فلاسفی کی طرف راغب ہونے سے روکا جائے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ اہم کام ابن تیمیہؒ کے ذریعے انجام پایا۔ ان کی کتابیں اس مفلوج فلاسفی کی تمام بیماریوں کا واحد تریاق ہیں۔

یوں تو ہر انسان میں غیر معمولی قوٰی موجود ہیں۔ جن کے ذریعے وہ ترقی کے اعلیٰ ترین مدارج طے کر سکتا ہے۔ دنیا میں ناموری اور شہرت حاصل کر سکتا ہے اور ایسے کارنامے انجام دے سکتا ہے جن کو لوگ دیکھ کر حیران اور ششدر ہو جاتے ہیں۔ لیکن ان تمام خوبیوں اور غیر معمولی قوتوں کے ساتھ ساتھ اس میں جسمانی کمزوری، سستی، کاہلی، غفلت، بے پروائی، بے توجہی، کینہ، بغض و عداوت وغیرہ بھی موجود ہوتی ہے۔ جن کی وجہ سے وہ ایک ادنیٰ قسم کی زندگی اختیار کر لیتا ہے۔ ہر دور میں ایک ایسے شخص کی ضرورت ہوتی ہے جو ان کو بار بار اعلیٰ زندگی کے اختیار کرنے کی طرف توجہ دلائے اور ان کو رذائل خسیسہ سے پاک کرے اور ان کو ایک بہترین اور کامل انسان بنانے کی کوشش کرے۔

تمام پیغمبر اسی فرض کو انجام دیتے رہے۔ آنحضرت ﷺ نے اپنی بے مثال زندگی کا نمونہ پیش کر کے آپ پر ایمان لانے والوں کو خیر امت بنا دیا تھا۔ آپ کے بعد آپ کے صحابیوں نے مسلمانوں کو رذائل خسیسہ سے پاک کیا اور ان کے بعد ہر زمانے میں دین وملت کی تجدید ہوتی رہی۔

امام ابن تیمیہؒ سے پہلے بڑے بڑے نامور حکیم فلسفی اور عالم گزرے جن کے خیالات نے مسلمانوں کی زندگی پر بہت دیرپا اثر ڈالا۔ ان کے الگ الگ اسکول آف تھاٹ قائم ہو گئے تھے اور ہر ایک نے اپنی استطاعت اور استعداد کے مطابق کسی ایک یا ایک سے زیادہ شعبہ ہائے زندگی میں انقلاب برپا کیا۔ اور اپنے اپنے دور کی خاص خاص برائیاں دور کرنے کی کوشش کی۔ اس کے لئے جانی اور مالی قربانیاں کیں اور قول وعمل کے لحاظ سے مسلمانوں کو اونچا کرنے میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا اس حیثیت سے ہر ایک

بڑا شخص خاص خاص شعبہ زندگی میں مجدد تصور کیا جا سکتا ہے۔لیکن جب انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر نظر ڈالی جاتی ہے تو ہمیں امام ابن تیمیہؒ کے سوا کوئی ایسا شخص نظر نہیں آتا جس نے زندگی کی ہر جہت اور اس کے ہر ایک پہلو میں ایک عظیم انقلاب برپا کیا ہو۔جب ہم ان سے پہلے کے تمام علماء اسلام کی زندگی کے ساتھ ان کی زندگی کا مقابلہ کرتے ہیں تو ہمیں ان کی زندگی بالکل ہی ممتاز نظر آنے لگتی ہے۔ان کا زمانہ علماء وحکماء سے بھرا ہوا تھا۔قاضی ابوالبرکات مخزومی کے بقول صرف ملک شام میں ستر چنے ہوئے مجتہد تھے مگر جب ان کا مقابلہ امام ابن تیمیہؒ کے ساتھ کیا جاتا ہے تو ان کے اجتہاد کے سامنے ان مجتہدین کی کوئی وقعت قائم نہیں رہتی اور ہمیں بھی صاف یہی اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اس وقت ان کا کوئی نظیر اور مثیل نہیں تھا۔

امام ابن تیمیہؒ صاحب قلم ہونے کے ساتھ ساتھ صاحب سیف بھی تھے۔انہوں نے ایسے وقت مسلمانوں کو تباہی سے بچایا جبکہ خود حکومت ان کو بچانے پر آمادہ نظر نہیں آ رہی تھی۔انہوں نے تاتاریوں اور غالی شیعوں اور نصرانیوں کے خلاف زبردست جہاد کیا۔ان کے اس وصف میں کوئی مسلمان عالم شریک نظر نہیں آتا۔ان کی یہی خدمت تھی جس نے ان کو دمشق والوں کی نظر میں محبوب اور مقبول بنا دیا تھا۔

اسلامی علوم وفنون یعنی تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، تصوف اور علوم معقولات مثلاً کلام، فلسفہ، مناظرہ وغیرہ میں ایک طرح کا جمود پیدا ہو گیا تھا۔لوگ ان علوم کو مقلدانہ نظر سے پڑھتے تھے اور ان میں تحقیق اور تدقیق سے کام لینے کی کوشش نہیں کرتے تھے۔اگلوں نے جو کچھ لکھ دیا اس پر آمنا وصدقنا کہنا ضروری ہو گیا تھا۔امام موصوف نے ان علوم وفنون کو ایک نئے نقطہ نظر سے جانچا اور ان کے اندر نہ صرف بالیدگی پیدا کی۔بلکہ مدت سے باطل کی جو عظمت دلوں پر چھائی ہوئی تھی اس کو کافور کر دیا۔

اسلامی علوم وفنون میں یونانی فلسفہ وکلام اور منطق کی آمیزش ہو گئی تھی۔بعض مسلمان فلاسفہ اور متکلمین نے ان خیالات کی تردید کرنے کی کوشش کی مگر چونکہ وہ یونانیوں کے بعض بنیادی اصول مان چکے تھے۔اس لئے وہ خاطر خواہ ان کی تردید نہیں کر سکے تھے۔وہ بقول ابن تیمیہؒ ایک دلدل میں پھنس گئے تھے۔جس سے نکلنا ان کے لئے بہت دشوار تھا۔امام موصوف نے ان کے اصول ہی پر سب سے پہلے تحقیقی وتنقیدی ضرب لگائی اور ان کی بنیادوں کو اکھاڑ کر پھینک دیا۔اب ہم جب ان کتابوں کو پڑھتے ہیں جن میں انہوں نے اسلام کے فرق باطلہ کی تردید کی ہے تو بڑی حیرت ہوتی ہے کہ انہوں نے کس کامیابی کے ساتھ ان باطل خیالات کی تردید کی ہے۔

اگر سلطان صلاح الدین ایوبی نے نصرانیوں کی سیاسی طاقت کو توڑا تو ہم سمجھتے ہیں کہ امام ابن تیمیہؒ نے ان کے علمی اور تمدنی رعب وداب کو باطل کیا۔اگر اس وقت وہ ان کے خلاف قلم نہ اٹھاتے تو بہت ممکن تھا کہ نصرانیوں کا باقاعدہ پروپیگنڈہ جاہل اور نادان مسلمانوں پر اثر کر جاتا۔اسی طرح انہوں نے شیعیت کی تردید میں بھی ایک زبردست کتاب لکھی اور ان کے خلاف جہاد بھی کیا اور مسلمان سلاطین کو ان کی سیاسی چالبازیوں کی طرف توجہ دلائی اور ان تمام مظالم کا انسداد کیا جو شیعوں کی طرف سے سنی مسلمانوں پر ہو رہے تھے۔

مسلمانوں کی سوسائٹی میں بعض خرابیاں ایسی پیدا ہو گئی تھیں جو پوری قوم کو کمزور کر رہی تھیں۔نیز ان کے اندر ایسی بدعتیں پیدا ہو گئی تھیں جو دن بدن ان کو اسلام کی حقیقی اسپرٹ سے دور لے جا رہی تھیں۔امام موصوف نے ان خرابیوں اور بدعتوں کو دور کیا اور اپنی زبان وقلم اور عمل سے ان کے سامنے اسلام کی ایک صحیح تصویر پیش کی۔پندرھویں شعبان کو دمشق کی جامع مسجد میں

ایک زبردست میلہ لگتا تھا جس میں مرد اور عورتیں جمع ہوتی تھیں، مسجد کے اندر خوب روشنی کی جاتی تھی۔ اس رات بہت سی برائیاں ہوتی تھیں۔ امام ابن تیمیہؒ نے اس بدعت کو بند کرایا۔ بعض زیارت گاہوں کو اکھاڑ پھینکا اور حلالہ کے مسئلہ کی بڑی سخت تردید کی طلاق ثلثہ کی وجہ سے جو گوناگوں مفاسد پیدا ہو گئے تھے، ان کا انسداد کیا۔

امام ابن تیمیہؒ کے زمانے میں نام نہاد صوفی اور متصوفین گمراہی کا ایک بہت بڑا ذریعہ بنے ہوئے تھے۔ ترکی امیروں اور رئیسوں پر ان کی کرامت کا بڑا اثر تھا۔ انہوں نے ہر جگہ اپنے مکروفریب کے جال بچھا رکھے تھے اور وہ بھولے بھالے مردوں اور عورتوں کو پھانستے تھے اور دنیاوی عیش و آرام کے مزے اڑاتے تھے۔ ابن تیمیہؒ نے ان کے مکروفریب کا پردہ چاک کیا اور عام لوگوں کو ان کی دھوکہ بازیوں سے آگاہ کیا اور بتایا کہ صحیح تصوف شرعی اعمال وافعال سے کبھی ٹکر نہیں کھا سکتے اور شریعت اور طریقت کی تفریق غلط ہے۔ اگر ان دونوں کو کوئی الگ تصور کرتا ہے تو وہ سیدھے راستے سے بھٹکا ہوا ہے انہوں نے حضرت ذوالنون مصری، حضرت جنید بغدادی، حضرت شبلی اور دوسرے اولیاء کرام کی زندگی اور ان کے اقوال بطور مثال پیش کئے ہیں اور لوگوں کو ان کی طرز زندگی اختیار کرنے کی دعوت دی۔ کیونکہ یہ بزرگ آنحضرت ﷺ کی زندگی کو اپنی زندگی کے لیے نمونہ بنائے ہوئے تھے۔ اگر حقیقی تصوف کے متعلق امام موصوف کے خیالات کو معلوم کرنا ہو تو ان کی مختلف تصانیف کے دیکھنے کے ساتھ ساتھ حافظ ابن قیم کی کتاب "مدارج السالکین فی شرح منازل السائرین" بھی پڑھنی چاہیے۔ اس کتاب میں ابن قیم نے اپنے استاد ہی کے خیالات کی ترجمانی کی ہے اس کتاب سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ استاد اور شاگرد دونوں نفس تصوف اور اس کی اخلاقی وروحانی تعلیمات کے کبھی مخالف نہیں تھے بلکہ وہ فلسفیانہ تصوف کے مخالف تھے۔ جس میں عمل پر زور دینے کی بجائے مختلف الٰہی مسائل کی فلسفیانہ تعبیر پر زور دیا جا رہا تھا۔

مخالفین جب امام ابن تیمیہؒ کی تحریروں کا کوئی جواب نہیں دے سکتے تھے تو یہ کہنے لگتے تھے کہ تم اس علم تصوف کو کیا خاک سمجھو گے تم کو تو اس کا ذوق ہی نہیں ہے۔ ایک صوفی نے امام موصوف سے یہ مطالبہ کیا کہ اگر تم تصوف کی حقیقت کو سمجھتے ہو تو فن تصوف کی کسی مشہور کتاب کی شرح کر کے اس کی تردید کرو۔ امام موصوف نے کہا کہ تم ہی کسی کتاب کو منتخب کرو۔ اس صوفی نے فن تصوف کی سب سے مشکل اور دقیق کتاب ''لوح الاصالۃ'' کا نام پیش کیا۔ امام نے اس کی شرح کر کے خلاف شریعت عقائد وافعال کی تردید کی۔ یہ دیکھ کر تمام نام نہاد صوفی دنگ رہ گئے اور پھر ان سے کسی طرح کا کوئی جواب بن نہیں پڑا۔

امام موصوف کے زمانے میں تقلید شخصی رائج ہو گئی تھی۔ ہر بات کا جواب اپنے مذہب اور مسلک کی کتابوں سے دیا جاتا تھا۔ فقہی امور میں تو یہ تقلید جامد ہو گئی تھی کوئی اپنے مذہب اور مسلک سے ہٹ کر فتویٰ نہیں دے سکتا تھا۔ ہر ایک مفتی کو اپنے اپنے مسلک کی فقہی کتابوں کی پابندی کرنی پڑتی تھی۔ ان کے زمانے میں لوگ قرآن مجید اور حدیث پڑھتے تھے لیکن ان میں معدودے چند کے سوا کوئی ان پر غور وفکر نہیں کرتا تھا اور ہر ایک مسئلے میں قرآن وحدیث سے استدلال لینے کی کوشش نہیں کرتا تھا۔ امام موصوف نے سب سے پہلے طریقہ بدلا۔ مختلف علوم وفنون کا کوئی جزوی سے جزوی مسئلہ کیوں نہ ہو۔ سب سے پہلے قرآن مجید میں اس کو تلاش کرنے کی کوشش کرتے تھے اور اس کے مشاہدات وکنایات سے بھی لطیف استدلال کرتے تھے۔ اس کے بعد بترتیب حدیث اور فقہ کے حوالے دیتے تھے۔ ان کے اس نئے طرز تحریر نے علماء کے اندر قرآن حکیم اور حدیث نبوی میں تدبر وتفکر کرنے کا ایک خاص ذوق پیدا کر دیا۔ ان کی تصنیفات سے نہ صرف ان کے زمانے میں علماء کے ذہن میں تبدیلی پیدا ہوئی۔ بلکہ ان کے بعد سے ہر ایک

دور کے علماء کے خیالات اوران کی تحریروں پران کا اثر پڑنے لگا۔

امام ابن تیمیہؒ نے ملک ناصر کے نام جو خطوط لکھے ہیں ان کے پڑھنے سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانے کے عام مسلمانوں کی غیر شرعی زندگی قرآن وحدیث کی صحیح تعلیمات سے ناواقفیت کا نتیجہ تھی۔انہوں نے بجا طور پر شام اور مصر کے تمام شہروں اور دیہاتوں میں قرآن وحدیث کے مدرسوں کے قائم کرنے کی طرف توجہ دلائی ہے۔انہوں نے لکھا کہ صرف اسی ایک ذریعے سے جہالت کی عام تاریکی دور کی جاسکتی ہے۔شہروں میں تو بڑے بڑے سرکاری مدرسے قائم تھے۔دیہات میں ان کا کافی انتظام نہیں تھا جو بھی مکاتب اور مدارس قائم تھے وہاں قرآن وحدیث کی تعلیم کا پورا بندوبست نہیں تھا۔امام ابن تیمیہؒ نے خود بھی قرآن وحدیث کا خوب چرچا کیا اور عام لوگوں کو بھی اس کی طرف توجہ دلائی۔جس سے عام مسلمانوں میں شریعت اسلامیہ پر عمل پیرا ہونے کا ایک خاص احساس ہو گیا۔ہمیں تاریخ اسلام میں کوئی ایسی ہستی نظر نہیں آتی جس کا اتنا زبردست اثر عام مسلمانوں پر بڑا ہوا اور جس نے ہر ایک علم وفن میں ایک نمایاں انقلاب برپا کیا ہو۔

علم کلام میں سلفی منہج

امام ابن تیمیہؒ سلف کی پیروی کو واجب قرار دیتے ہیں جو کتاب وسنت کی حدود میں رہتے ہیں اور انہوں نے دین میں کوئی نئی چیز داخل نہیں کی۔امت محمد میں سب سے بہترین لوگ ہیں۔

((کما قال ﷺ خیر القرون الذین بعثت فیھم ثم الذین یلونھم)) (۲۰)

لہٰذا ان کے اقوال واعمال کا جاننا ضروری ہے تاکہ ان کی اقتداء کی جائے۔جن کا اجماع معصوم اور جن میں حق دائر ہے۔جب تک کتاب وسنت سے کوئی دلیل نہ مل جائے ان کی کسی بات کو غلط قرار نہیں دیا جاسکتا۔

"فھم اکمل الامۃ علما وایمانا وخطؤھم اخف وصوابھم اکثر" (۲۱)

امام صاحب ان لوگوں سے اختلاف کرتے ہیں جو سمجھتے ہیں کہ اسلاف نے اصول الدین بیان نہیں کئے اور نہ ہی انہوں نے اس میں غور وفکر کیا اور سمجھتے ہیں کہ علم کلام اور مناظرہ کی انہوں نے مذمت بیان کی ہے۔حالانکہ ان حضرات نے اس علم کلام کی مذمت نہیں کی جسے اللہ ورسول نے بیان کیا اور کتاب وسنت اور عقل کے مطابق ہے بلکہ جو کتاب وسنت اور عقل کے مخالف ہے اس کی مذمت ان حضرات نے بیان کی ہے اور اسلاف میں امام ابن تیمیہؒ احمد بن حنبل کو امام مقتداء قرار دیتے ہیں۔جنہوں نے اس کے لئے کوڑے کھائے اور خلق قرآن کے مسئلہ میں جیل کاٹی اور اس مسئلہ کو بدعت قرار دیا۔

﴿وجعلنا منھم ائمۃ یھدون بامرنا لما صبروا وکانوا بایاتنا یوقنون﴾ (الم سجدۃ ۳۲: ۲۴)

کا مصداق تھے۔امام ابن تیمیہؒ نے اپنی کتب میں جگہ جگہ امام احمد بن حنبل کے حوالے دیئے ہیں۔علامہ ابن خلدون نے بھی اس پر روشنی ڈالی ہے کہ اسلاف قرآنی آیات بسلسلہ ذات وصفات بغیر تاویل کے مانتے تھے اور تنزیہ مطلق کے قائل تھے اور اسلاف آنحضورﷺ اور صحابہ سے ان آیات کی تفسیر بیان کرتے تھے جو منقول ہے جن سے بظاہر تشبیہ کا شبہ پڑتا ہے اور ان پر وہ اسی طرح ایمان رکھتے اور بحث ومباحثہ سے بچتے۔ان کا ایمان تھا کہ یہ آیات من کلام اللہ ہیں۔ (۲۲)

(۲۰) صحیح بخاری، ۲/۲۵۶ (۲۱) مجموعۃ الرسائل الکبرٰی، ۱۶

(۲۲) المقدمۃ، ۷۱۵، المطبعۃ الندوۃ

اور علامہ مقریزی ''الخطط للمقریزی'' میں فرماتے ہیں کہ ان حضرات نے صفات باری سے متعلق کبھی آنحضور ﷺ سے بحث و مباحثہ نہیں کیا بلکہ یہ حضرات ایسے ہی ان صفات کا معنی سمجھتے تھے جو منقول تھا اور تمام صفات کو تسلیم کرتے، صفات ذات و فعل میں کوئی تفریق نہ کرتے جیسے علم، قدرت، حیات، ارادہ، سمع، بصر، کلام، جلال و اکرام، جود، انعام، عزت اور عظمت کے بارے ایک ہی جیسا عقیدہ رکھتے۔ (۲۳)

اسی طرح اللہ کے لئے ید، وجہ، مانتے اور ان تمام صفات کو اللہ کے لئے وہ ثابت جانتے تھے۔

"مع نفی مماثلة المخلوقين فاثبتوا بلاتشبيه ونزهوا من غير تعطيل"(۲۴)

اور ان صفات میں کسی قسم کی تاویل نہ کرتے بلکہ جیسی صفات قرآن میں وارد ہوئیں ان پر اسی طرح ایمان رکھتے اور کتاب اللہ کے سوا دلائل توحید و رسالت میں کلامی اور فلسفی طریقے استعمال نہ کرتے حتیٰ کہ صحابہ کا دور ایسے ہی گذرا۔

علامہ صابونی اپنے رسالہ عقیدۃ السلف میں فرماتے ہیں:

"يشهدون لله تعالىٰ بالوحدانية وللرسول بالرسالة والنبوة"(۲۵)

اور نازل شدہ وحی کے مطابق صفات پر ایمان رکھتے، جیسے اللہ کے پیغمبر نے فرمایا اور صحابہ سے منقول ہوا اور مخلوق کے ساتھ کسی قسم کی تشبیہ کے بغیر، قرآن و حدیث میں صفات سمع، بصر، یمین، وجہ، علم، قدرت، قوت، عزت، عظمت، ارادہ، مشیت، کلام، رضا، سخط، حیاۃ، عظمت، فرح، ضحک وغیرہ بغیر تشبیہ اور بغیر کسی قسم کی تاویل اور اضافہ کے نہ کیفیت بیان کرتے نہ تشبیہ نہ تحریف کرتے نہ تبدیل۔

"يكلون علمه الى الله تعالىٰ ويقرون بان تاويله لايعلمه الا الله"(۲۶)

علامہ شوکانی اپنے رسالہ ''التحف فی مذاہب السلف'' میں فرماتے ہیں کہ مذہب صحابہ تابعین اور تبع تابعین صفات کے بارے ''علی ظاھرھا'' تھا بغیر کسی تحریف، تاویل، جبر و تشبیہ و تعطیل کے بلکہ جن صفات میں بظاہر تشبیہ کا وہم ہوتا ان میں بھی تاویل نہ کرتے بلکہ

"يفضى اليه كثيرا من التاويل"(۲۷)

اختلاف اس میں ہے کہ آیا یہ حضرات صفات کے معانی سے ناواقف تھے جیسا کہ ابن خلدون کے کلام سے معلوم ہوتا ہے یا واقف جیسا مقریزی صابونی اور شوکانی کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے تو صحابہ سب کچھ سمجھتے تھے لیکن انہوں نے بحث مباحثہ نہیں کیا اور نہ جھگڑا پیدا کیا۔ اب الرحمان علی العرش سے اللہ کا علو اور استوا سمجھ میں آتا ہے البتہ اس کی حقیقت اور کیفیت کو کوئی بیان نہیں کرسکتا جیسا کہ امام مالک سے آتا ہے'' الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال به بدعة'' امام ابن تیمیہؒ اسی کی

(۲۳) الخطوط' للمقریزی' ۱۸۱/۴ (۲٤) محمد کليل هراس' ابن تيمية السلفی' ٤٤

(۲۵) ابن تيمية السلفی' ٤٦' (۲٦) ايضاً

(۲۷) ايضاً

طرف مائل ہیں اوراس کی پرزور طریقے سے تردید کرتے ہیں کہ سلف نہیں سمجھتے تھے یا آنحضورؐ سے انہوں نے پوچھا نہیں ہوگا اور آپؐ نے بیان نہیں کیا ہوگا جبکہ چھوٹی چھوٹی باتوں کا سوال کرتے تو عقائد کے بارے کیسے خاموش رہ سکتے تھے۔اور یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اللہ نے قرآن میں ایسی آیات بھی نازل فرمائی ہیں جن کا معنی سمجھا نہیں جاسکتا۔جبکہ اللہ نے قرآن میں تدبر وتفکر کا حکم دیا اور یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ پیغمبر اسلام نے نہ بیان کیا ہو اور نہ تشریح کی ہو حالانکہ اللہ نے آپ کو بیان کرنے کا حکم دیا ہے۔سورۃ اخلاص کی تفسیر میں امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں آیات صفات کے بارے مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ صحابہ اور تمام اسلاف ان کا معنی جانتے تھے جن بعض حضرات نے ان میں اختلاف کیا، اسلاف نے ان کی مذمت بیان کی۔البتہ ان کی حقیقت کو لوگ نہیں جانتے ہاں معانی سمجھتے اور جانتے تھے۔آپ نے تاویلات جہمیہ کی تردید کی اور یہ بیان کیا کہ کیفیت کو کوئی نہیں جانتا البتہ معنی جانتے ہیں، کیفیت صرف اللہ جانتے ہیں۔باقی یہ الزام کہ ان کا معنی نہ معاذ اللہ آنحضورﷺ جانتے نہ جبریل نہ صحابہ وتابعین بالخصوص ایسی آیات

﴿الرحمان علی العرش استوی﴾ (طٰہٰ ۲۰:۵)

﴿ءامنتم من فی السماء﴾(سورۃ الملک ۶۷:۱۶)

﴿یداللّٰہ فوق ایدیھم﴾ (الفتح ۴۸:۱۰)

وغیرہ میں اختلاف ہے کہ آیا یہ حضرات صفات کے معنی سے ناواقف تھے جیسا کہ ابن خلدون کے کلام سے معلوم ہوتا ہے یا واقف جیسا مقریزی صابونی اور شوکانی کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے تو صحابہ سب کچھ سمجھتے تھے لیکن انہوں نے بحث مباحثہ نہیں کیا اور نہ جھگڑا پیدا کیا۔اب الرحمان علی العرش استوٰی سے اللہ کا علو اور اعتدال سمجھ میں آتا ہے۔البتہ اس کی حقیقت اور کیفیت کو کوئی بیان نہیں کرسکتا جیسا کہ امام مالک سے آتا ہے۔"الاستواء معلوم والکیف مجھول والسؤل بہ بدعۃ" (۲۸). امام ابن تیمیہؒ اسی طرف مائل ہیں اوراس کی پرزور طریقے سے تردید کرتے ہیں کہ سلف سمجھتے نہیں تھے یا آنحضورؐ سے انہوں نے پوچھا نہیں ہوگا اور آپ نے بیان نہیں کیا ہوگا۔جبکہ چھوٹی چھوٹی باتوں کا سوال کرتے تو عقائد کے بارے کیسے خاموش رہ سکتے تھے اور یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اللہ نے قرآن میں ایسی آیات بھی نازل فرمائی ہیں جن کا معنی سمجھا نہیں جاسکتا۔جبکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں تدبر وتفکر کا حکم دیا ہے اور یہ کیسے ہوسکتا ہے پیغمبر اسلامؐ نے نہ بیان کیا ہو نہ تشریح کی ہو حالانکہ اللہ نے آپ کو بیان کرنے کا حکم دیا ہے۔سورۃ اخلاص کی تفسیر میں امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں آیات صفات کے بارے مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ صحابہ اور تمام اسلاف ان معنی جانتے تھے جن بعض حضرات نے ان میں اختلاف کیا، اسلاف نے ان کی مذمت بیان کی۔(یعنی جہمیہ وغیرہ کی)

البتہ ان کی حقیقت کو لوگ نہیں جانتے، ہاں معانی سمجھتے اور جانتے تھے۔اسی طرح یہ آیات

﴿مامنعک ان تسجدلماخلقت بیدی﴾ (ص ۳۸:۵۴)

یا قیام قیامت کا وقت وغیرہ۔یہ حضرات ان کا معنی سمجھتے تھے اور حقیقت کو اللہ کے سپرد کرتے۔آپ فرماتے ہیں کہ یہ مذہب ہی برحق اور فطرت سلیمہ کے مطابق ہے۔

"لم تفسدھاالاھواء ولم یطمس نورھاظلمات التقلید" (۲۹)

(۲۸) ابن تیمیہ السلفی ۴۷ (۲۹) ایضاً ۴۸

فلاسفہ اور متکلمین حضرات اپنی تحقیقات کو معقولات قرار دیتے ہیں وہ سب وہمی اور خیالی باتیں ہیں۔ جیسے مثلاً استواء علی العرش سے مراد بلندی اور رفع ہے اور سلف کا عقیدہ عقل کے خلاف نہیں ہے عقل وشعور یہ فیصلہ کرتی ہے کہ دو موجود یا تو ان میں تباین ہے یا تداخل اور اللہ نہ عالم میں داخل ہے اور نہ ان میں کوئی چیز حلول کرتی ہے لہٰذا مباین ہے اور مباین اعلیٰ وارفع ہوسکتا ہے، عقلی لوگ جو حقیقی معنی میں عرش پر استواء کو محال جانتے ہیں اور استیلاء یا تدبیر مراد لیتے ہیں ورنہ اس سے جسمیت لازم آتی ہے جو اللہ کے لئے محال ہے کیونکہ اللہ مجرد عن المادہ ہے نہ عالم میں داخل نہ خارج نہ متصل اور نہ منفصل امام صاحب فرماتے ہیں تجرید کا دعویٰ اور اس کا وجود یہ سب فرضی اور ذہنی ہے، خارج میں نہیں اللہ کو عالم سے مباین اور بلندتر ماننا عقل کے مطابق اور فطرت کے قریب ہے۔(۳۰)

امام ابن تیمیہؒ اس طرح مخالفین کے خیالات کا تضاد پیش کرتے ہیں اور ان کے قضایا کو باطل قرار دیتے ہیں اس کے لئے آپ نے "الموافقة بين صريح المعقول لصحيح المنقول" لکھی جس میں معقول منقول کے درمیان موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی اور تعارض کو رفع کیا اور یہ ثابت کیا کہ صریح عقل صحیح نقل کے خلاف نہیں اور ان لوگوں کو ان میں (عقل ونقل) بظاہر جو اختلاف نظر آتا ہے تو یہ صرف اس بناء پر ہوسکتا ہے کہ یا عقل میں کوئی نقص ہے یا نص کے سمجھنے میں غلطی کی گئی ہے۔ آپ اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ متکلمین اور فلاسفہ نے عقائد میں جو گرہیں لگادیں وہ ایک ایک کرکے آپ نے کھولیں جیسے صفات سمعیہ اور قیام صفات بالذات اور افعال اختیاریہ اور اللہ سے ان کا قیام صفات کا ذات باری سے غیر ہونا اور تعلیل وحکمت اور اختیار صفۃ الکلام استواء، علو، حدوث العالم، بعث الاجساد، نبوات کرامات، معجزات اور عقل ونقل میں توافق جبکہ لوگوں کی یہ حالت تھی کہ آپ سے پہلے دو فریق تھے جو نصوص سے کھیلتے مثلاً اگر نصوص ان کی معقولات کے خلاف پڑتیں تو یا انکار کرتے یا تاویل اور کچھ صرف ایمان ہی رکھتے اور توقف اختیار کرتے لیکن امام ابن تیمیہؒ پہلے وہ شخص ہیں جنھوں نے دونوں کے تعارض کو ختم کیا اور یہ ثابت کیا کہ:

"انهما اخوان لايختلفان" (۳۱)

عرف عام میں علم کلام سے مراد وہ علم ہے جس کے جاننے سے انسان اسلامی عقائد کی تصدیق عقلی دلیلوں سے کرسکتا ہے۔ اسلامی فلسفۂ الٰہیات اور علم کلام کا موضوع بحث اللہ کی ذات وصفات کے مسائل تھے۔ شریعت اسلامیہ نے عقائد کے بارے میں انسان کو تاریکی میں نہیں چھوڑا بلکہ یہ شعبہ پوری زندگی کے اعمال واخلاق اور صحیح تمدن ومعاشرہ کی بنیاد ہے۔ اس لئے اس نے ان تمام مذاہب سابقہ سے کہیں زیادہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات سے متعلق ایسی واضح، عام فہم اور فیصلہ کن تعلیم دی جس کے بعد اس سلسلہ میں کسی محنت، دردسری اور قیاس آرائی کی ضرورت نہیں تھی۔

فلسفۂ یونان کے مقابلہ اور مذہب کی حمایت کے لئے علم کلام وجود میں آیا لیکن اس میں رفتہ رفتہ خود فلسفہ کی روح گھس گئی اور وہ ایک مذہبی فلسفہ بن کر رہ گیا۔ وہی اس کا موضوع، وہی طریق بحث واستدلال اور وہی بنیادی غلطی کہ ذات وصفات الٰہی اور ماوراء مسائل کو عقل سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ وہی انبیاء علیہم السلام کی تعبیرات وتشریحات پر عدم قناعت، وہی محدود ناقص اور غلط فہمی پیدا کرنے والے یونانی اصطلاحات کا استعمال، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسائل سلجھنے اور بات مختصر ہونے کی بجائے زیادہ پیچیدہ اور طویل ہوتی چلی گئی اور ایک طویل پُرپیچ فلسفۂ الٰہیات اور ایک ضخیم شرح عقائد تیار ہوگئی جس پر باوجود فلسفۂ یونان کے حریف

(۳۰) منہاج، ۲۱۸/۱ (۳۱) القصیمی، الصراع بین الوثنیة والاسلام، ۶۸۵

ومقابل ہونے کے' یونانی فکر کا اچھا خاصا اثر پڑ چکا تھا۔اس صورت حال کے خلاف کتاب وسنت کی روح ہمیشہ احتجاج کرتی رہی۔امت کا ایک اچھا خاصا گروہ ان فلسفیانہ تفصیلات اور متکلمانہ تاویلات کا مخالف رہا لیکن کتاب وسنت کی صحیح مؤثر ترجمانی کے لئے ایک ایسے قوی الایمان، وسیع العلم اور دقیق النظر عالم کی ضرورت تھی۔

جو علی وجہ البصیرت اس پر ایمان راسخ رکھتا ہو کہ کتاب وسنت کے نصوص اور ذات وصفات کے بارہ میں اس کے بیانات وتعبیرات بالکل کافی وشافی ہیں جو اپنی ذہانت ومطالعہ سے فلسفہ کے رگ وریشہ سے واقف ہو چکا ہو۔حکمائے یونان کے اقوال وخیالات اور ان کے مذاہب فکریہ پر علمی تنقید کرسکتا ہو اور ان کی بنیادی کمزوریوں سے واقف ہو، جو اپنے غور وفکر سے علم کلام کی تہہ تک پہنچ چکا ہو۔علم کلام کی پوری تاریخ اور اس کے ارتقاء پر پوری نظر ہو اور اس پورے مطالعہ وتجربہ سے اس کے اندر کتاب وسنت کے نصوص اور مسلک سلف پر حد درجہ کا وثوق واعتماد اور اس کی حمایت وترجمانی کا جوش اور عزم پیدا ہو چکا ہو۔وہ اپنی ذکاوت ،قوت بیانیہ، وسعت نظر، کثرت مطالعہ میں بھی ممتاز اور اپنے زمانے کی سطح سے بلند ہو چنانچہ امام ابن تیمیہ کی تصنیفات کا اگر تجزیہ کیا جائے تو شاید علم کلام وعقائد ان کی تحریروں کے پورے نصف حصے پر مشتمل ہوگا یا دو ثلث حصوں پر۔

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ کی جامع الصفات شخصیت بلاشبہ ملت اسلامیہ کے لئے سرمایہ صد افتخار ہے۔آپ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے اسلامی تعلیمات کو خالص کتاب وسنت کی بنیاد پر پیش کیا۔اس ضمن میں وہ تمام آلودگیاں جو یونانی افکار وخیالات سے اسلامی تعلیمات میں راہ پا رہی تھیں یا عجمی مذہب کی حامل وہ صوفیانہ تعبیرات جو نیکی اور تقدس کا لبادہ اوڑھے ہوئے تھیں، امام صاحب نے ان سب کی تردید کی۔ان کی حقیقت کو بے نقاب کیا اور ان کے برے اثرات سے عالم اسلام کو بچانے کے لئے عمر بھر سیف وقلم سے جہاد کرتے رہے۔

یوں تو شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ کے مناقب وسوانح کا ایک وسیع ذخیرہ عربی واردو دونوں زبانوں میں موجود ہے۔ان کے معاصرین وتلامذہ سے لے کر عصر حاضر کے کتاب وسنت کے معارف شناسوں نے اس نادر روزگار ہستی کے حالات زندگی کو منظر عام پر لانے میں حتی الامکان کوتاہی نہ کی کیونکہ آپ کے مقابلے کا مجدد و مصلح ومتکلم اسلام صدیوں مشکل سے ملے گا۔آپ نے کسی ایک علم وفن کے دائرے میں کمال حاصل نہیں کیا تھا بلکہ انہوں نے حفظ ودفاع اسلام، درس واشاعت علوم وفنون اسلامی اور تشخص اسلامی کے لئے اپنے عہد ہی میں اختصاص حاصل کر لیا تھا۔ان کا یہ اختصاص وامتیاز آج تک قائم ہے۔ان کی عظیم الشان خدمات پر نظر ڈالئے تو وہ کسی ایک شخص کا کارنامہ معلوم نہیں ہوتا۔

علم کلام چونکہ ایک عظیم الشان علم ہے جس میں عقائد اسلامیہ کے عقلی اور نقلی دلائل بیان کئے جاتے ہیں جو ایک اعلیٰ مقصد ہے۔لیکن جب سے یہ ایک مستقل علم بنا، بحث مباحثے شروع ہوئے ،اس علم وفن پر کتابیں لکھی گئیں۔بڑے بڑے حلقے قائم ہونا شروع ہوئے تو اس میں کئی مذاہب وفرقے پیدا ہوئے جو شریعت اسلامیہ سے تعلق قرب وبُعد کے اعتبار سے مختلف تھے اور بعض فرقے تو ایسے بھی پیدا ہو گئے جن کا فکر اسلامی فکر سے بالکل مختلف اور استدلال، قرآنی استدلال سے بہت دور تھا اور اس حد تک پہنچ چکے تھے جس سے اسلامی حدود سے نکل گئے حتیٰ کہ وثنیہ کے اصول اور فلسفہ کو اپنے فکر میں داخل کر لیا۔

اب علم کلام کی مشروعیت کے بارے سوال پیدا ہو گیا۔بعض علماء نے اس علم سے کنارہ کشی کو واجب اور ایسی کتب پڑھنے کو حرام قرار دے دیا۔ایسے اجتماعات میں اٹھنے بیٹھنے پر پابندی لگا دی گئی اور اس کے بعض مسائل میں غور وخوض سے منع کیا گیا۔جبکہ امام ابن

تیمیہؒ نے دلائل سے یہ بات ثابت کی کہ علم کلام موافق کتاب وسنت محمود اور خلاف کتاب وسنت مذموم ہے۔امام ابن تیمیہ کا علم کلام میں اہم ترین کارنامہ یہ دو ہی چیزیں ہیں۔اثبات وابطال یعنی فلسفہ وغیرہ کا ابطال، عقائد اسلامیہ کا اثبات۔امام موصوف نے دونوں سے وافر حصہ پایا چنانچہ آپ نے فلسفہ ومنطق وعلم کلام پر علمی دیانت کے ساتھ تنقید کی اور کتاب وسنت کے طرز واسلوب کو ترجیح دی ہے۔

مقالہ میں اس بات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے کہ فلسفہ ومنطق کو اس وقت عالم اسلام میں کیا مقام تھا اور ذہن وافکار پر کیسا تسلط تھا اور کیسے ماحول میں آپ نے یہ کارنامہ سرانجام دیا۔آپ نے فلسفہ ومنطق کا بے لاگ علمی محاسبہ اور جائزہ لے کر اس کی علمی کمزوریوں کو واضح کیا اور فلاسفہ ومتکلمین کے غلط فلسفیانہ وغلط متکلمانہ افکار کی تردید کی اور ثابت کیا کہ قرآن کا اسلوب استدلال زیادہ دلنشین اور یقین آفرین ہے۔

چنانچہ الرد علی المنطقیین میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

''اہل کلام وفلسفہ نے مطالب الٰہیہ پر جو دلائل عقلیہ قائم کئے ہیں ان کے مقابلے میں قرآن مجید کے دلائل زیادہ مکمل اور بلیغ ومؤثر ہیں۔اس کے ساتھ ساتھ وہ ان بڑے بڑے نقائص سے بھی پاک وصاف ہیں جو فلاسفہ ومتکلمین کے دلائل میں پائے جاتے ہیں''۔

اور دوسری جگہ فرماتے ہیں:

''قرآن مجید میں جو عقلی وبرہانی قیاسات اور ربوبیت ،الوہیت،وحدانیت، خدا کے علم وقدرت،امکان ،معاد وغیرہ جیسے مطالب عالیہ اور معارف الٰہیہ کے جو دلائل مذکور ہیں وہ شریف ترین علوم ومعارف ہیں،جن سے نفوس انسانی کی تکمیل ہوتی ہے''۔(حوالہ جات گزر چکے ہیں)

علامہ ابن تیمیہ کے تین خاص بڑے کارنامے قابل ذکر ہیں۔

(i) اصلاح معاشرہ کے سلسلہ میں شرک وبدعت کی تردید اور توحید کا اثبات کیا۔

(ii) آپ نے اپنے زمانہ میں فلسفہ ومنطق وعلم کلام کی مفصل تنقید کا فرض انجام دیا۔

(iii) مدلل طریقہ پر کتاب وسنت کے طرز واسلوب کی برتری ثابت کی اور قرآن وسنت پر مبنی علم کلام پیش فرمایا جو آپ کا ایک تجدیدی کارنامہ ہے۔

امام صاحب نے باطل چن چن کر الگ کر کے خالص حق کو مضبوط کرنے کی کوشش کی' آپؒ نے حکمتِ یونان کو توڑ کر حکمتِ قرآن کو پیش کیا۔منطق وفلسفہ یونانی سے استدلالی مواد لینے کی بجائے منطق قرآنی سے قوت استدلال کو پیش کیا۔

علم الکلام اور فن جدل ومناظرہ میں ااپ کا مرتبہ یہ ہے کہ تاریخی لحاظ سے اشعری وغزالی کے بعد تیسرے' جامعیت وعقربیت کے لحاظ سے پہلے شخص ہیں جنہوں نے اسلام کے پورے نظام عقائد پر گہرا غور وفکر کیا ہے آپؒ نے ٹھیک حکمتِ قرآن اور حکمتِ رسول کی تشریح کی ہے۔

اس مقالہ میں اگر کوئی خوبی ہے تو وہ ڈاکٹر جمیلہ شوکت کی راہنمائی کا نتیجہ ہے اور اس میں جو خامی ہے وہ میری طرف سے ہے والعذر عند اللہ مقبول ہر کتاب یا مقالہ میں بہتری کی گنجائش موجود ہوا کرتی ہے۔

وما علینا الا البلاغ

اشاریہ

تجاویز

اس امام نے اپنے دور میں دین اسلام کی ابدیت پر اثر انداز ہونے والے مسائل کی تنقیح کرتے ہوئے عقل ونقل کے حدود متعین کیئے اور کلامی نقطۂ نظر سے اسلام کا دفاع کر کے اعتقادی فتنون اور گمراہیوں کا استیصال کر دیا جو ان کا ایک تجدیدی کارنامہ ہے۔ آج بھی امام ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کی تصنیفات ایمانی جوش اور ولولہ پیدا کرنے کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہیں، اگر انکی تصنیفات کو عام کیا جائے تو یقیناً مسلمانوں کے مردہ جسم میں ایک نئی پیدا ہو سکتی ہے۔

جدید علوم وفنون کو اپنایا جائے جو عصر جدید میں زندگی کی علامت اور زندہ قوموں کا نشان قرار پا چکے ہیں اور کوئی قوم انہیں نظر انداز کر کے اپنا وجود ملی برقرار نہیں رکھ سکتی۔ منطق وفلسفہ بقدر ضرورت کافی ہیں ان میں غور وخوض نہ کیا جائے کہ دوسرے ضروری علوم کا حق مارا جائے کیونکہ جس بنیادی ضرورت کی خاطر یہ علوم قرون وسطٰی میں داخل نصاب کیئے گئے تھے اسی بنیادی ضرورت کے تحت آج یہ خارج نصاب کیئے جانے کے قابل ہیں ہر دور کا ایک عقلی مزاج ہوتا ہے جس کو ہر حال میں ملحوظ رکھنا پڑتا ہے لہذا دین برحق کی ابدیت وعالمگیریت کے اثبات اور اس کے مادی غلبہ اور تفوق کے اظہار کا تقاضہ ہے کہ جدید علوم وفنون کو اپنایا جائے۔

عقلی علوم دینیات کے نصاب میں کلامی نقطہ نظر سے داخل کیئے گئے تھے جبکہ دین اسلام کو ان علوم کی طرف سے زبردست چیلنج درپیش تھا۔ مقصد یہ تھا کہ ان علوم سے آراستہ ہو کر علماء دین، کلامی نقطۂ نظر سے دین متین کا دفاع کریں۔ اب چونکہ ان علوم عقلیہ کی اہمیت اتنی باقی نہیں رہی اور ان کا رواج اور چلن بالکل ختم ہو گیا، تو پھر ان علوم سے چمٹے رہنا بالکل غیر معقول اور غیر فطری بات ہوگی، اس کے برعکس چونکہ علوم جدیدہ کا چیلنج درپیش ہے، اسلئے ضروری ہے کہ موجودہ صورت حال کو بدلتے ہوئے نئے ہتھیاروں سے اپنے آپ کو مسلح کیا جائے تاکہ عصر جدید میں دین برحق کا دفاع صحیح اور بہتر طور پر کیا جا سکے۔

یہ خوش قسمتی کی بات ہے کہ عصر جدید کی بے انتہا ترقی کے باعث تمام علوم وفنون پوری طرح مدون ہو کر سامنے آگئے ہیں اگر اب بھی قرآنی مقصد ومنشا کے مطابق ان علوم سے فائدہ اٹھا کر دین برحق کی برتری ثابت نہ کریں تو اس سے بڑھ کر محرومی اور کیا ہو سکتی ہے، ہمارا کام صرف اتنا ہے کہ تمام جدید علوم وفنون کا جائزہ لے کر قرآن عظیم کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق بنی نوع انسان کی رہنمائی یا اس پر اتمام حجت کر دیں یہی جدید علم کلام یا قرآنی علم کلام ہوگا۔ ''ادع الی سبیل ربک''

منکرین حق کی علمی کمزوریوں کو واضح کرنا یہ بھی معروف ومنکر کے مقتضا کے عین مطابق ہے۔ چنانچہ ''یامرون بالمعروف و ینھون عن المنکر'' کے وسیع مفہوم میں یہ شق بھی داخل سمجھی جائے گی۔ امام ابن تیمیہ نے اپنی ایک تصنیف میں لکھا کہ جدید علوم ومسائل میں مہارت حاصل کر کے زمانے کے مزاج کے مطابق کتاب وسنت کی تشریح وتفہیم کرنا تبلیغ دین میں داخل ہے اور یہ علماء امت کے لئے فرض کفایہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

امام ابن تیمیہ نے قرآن حکیم کی روشنی میں یونانی فکر وفلسفہ کی تردید کی، دور عباسیہ میں جب یونانی علوم کا خوب چرچا ہوا تو اہل اسلام کے دو گروہ بن گئے۔ ایک گروہ علوم یونان کا گرویدہ اور ان کا دقیقہ سنجیوں کی بنا پر تنقید سے بالاتر سمجھنے لگا مگر دوسرا گروہ جو قرآنی سرچشمے سے سیراب اور اس کی روح سے آشنا تھا ان پر ان علوم کا کوئی اثر نہ ہوا اور اس نے ہمیشہ ان علوم پر تنقید کی ان کے مسائل کی غلطیوں کی نشاندہی کی جن میں، غزالی، رازی اور امام ابن تیمیہ پیش پیش ہیں جنھوں نے قرآن کے عظیم ترین وصف ''فرقان'' ہونے کی حیثیت کو واضح کیا۔ اس دور کی

عقلیت کے مطابق اپنے دور کی رہنمائی کی، علم کلام کے نئے نئے اور بہتر سے بہتر اصول منضبط کر کے ہر قسم کی غلط فہمیوں اور شکوک وشبہات کو دور کیا۔

لہٰذا

1- علامہ ابن تیمیہ کی زندگی اور کارناموں پر تحقیقات وریسرچ کے لئے چند اسلامی درسگاہوں میں مستقل شعبے قائم کئے جائیں۔

2- امام ابن تیمیہ کی شخصیت اوران کے افکار اور کارناموں پر تحقیق اور ریسرچ کیلئے وظائف مقرر کئے جائیں گے۔

3- امام ابن تیمیہ کی تصانیف کا اسلامی ممالک کی مختلف زبانوں بالخصوص اردو میں ترجمہ کیا جائے۔

4- امام ابن تیمیہ کی جملہ تصانیف کو صحت وتحقیق کے اعلیٰ معیار کے مطابق شائع کیا جائے۔

5- امام ابن تیمیہ کے جو فتاوی روزمرہ کی زندگی کے مسائل اور عبادات وعقائد سے تعلق رکھتے ہیں۔ انہیں قدرے تہذیب وتحقیق کے ساتھ مختلف عناوین کے تحت کتابی شکل میں شائع کر کے موصوف کے فقہی پہلو کو بھی اجاگر کیا جائے۔ اور عام مسلمانوں کے لئے ان سے استفادہ کا موقع فراہم کیا جائے۔

6- امام ابن تیمیہ کے افکار، تجدیدی کارناموں اور اصلاحی کوششوں کو نئی پود کے سامنے بحیثیت نمونہ پیش کرنے کے لئے درسی اور غیر درسی کتابوں کی تیاری کا اہتمام کیا جائے۔

7- امام ابن تیمیہ نے اپنے دور میں جن باطل مذاہب اور تحریکات کا رد فرمایا ان کے بارے عموماً اور روافض اور تاتاریوں کے باہمی تعلق وتعاون کے بارے خصوصاً کتابیں تالیف کی جائیں۔

8- مذکورہ مقاصد کے لئے ملک کی مختلف جامعات میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے نام سے مختلف اکیڈمیاں قائم کی جائیں۔

9- امام ابن تیمیہ کے افکار اور خیالات سے واقفیت اور استفادے کے لئے مختلف مقامات اور مواقع پر کانفرنسیں اور علمی مذاکرات منعقد کئے جائیں۔

10- امام ابن تیمیہ کی بے مثال شخصیت اوران کے افکار اور کارناموں کے سلسلہ میں انعامی مقابلے قائم کئے جائیں اور نہایت مناسب ہوگا کہ اس بارے میں سب سے عمدہ شاہکار کے لئے ایک سالانہ انعام مخصوص کر دیا جائے۔

11- بعض حلقوں کی طرف سے امام ابن تیمیہ کی شخصیت کو داغدار بنانے کی کوشش کی گئی ہیں۔ یا کی جارہی ہیں۔ ان کا دفاع کرتے ہوئے ان ناروا کوششوں کی بھی تردید کی جائے۔ جو صحابہ وتابعین کو تنقیدات کا نشانہ بنانے اور اسلامی تاریخ کے رخ تاباں کو مسخ کرنے کے سلسلہ میں کی گئی یا کی جارہی ہیں۔

12- امام ابن تیمیہ پر مختلف حیثیات سے کام کرنے کی ابھی بہت گنجائش موجود ہے جیسے بطور محدث، بطور مفسر، بطور فقیہ، بطور مسلمان فلسفی، بطور منطقی، بطور نقاد، بطور مفتی ملکی یونیورسٹیوں کو ادھر خصوصی توجہ دینے کی ضرورت ہے۔

13- ایک ایسا ادارہ قائم کیا جائے جس میں امام ابن تیمیہ کی کتب کو دوسری زبانوں بالخصوص اردو میں منتقل کیا جائے تا کہ اہل علم زیادہ سے

زیادہ استفادہ کر سکیں۔

14- ایم اے کی سطح کے سلیبس میں آپ کی کتب میں سے کچھ نہ کچھ حصہ نصاب میں شامل کیا جانا چاہیے۔

15- عربی مدارس کو ادھر ضرور توجہ دینی چاہیے کہ موقع بہ موقع امام تیمیہ پر کانفرنس سیمینار منعقد کیے جانے چاہئیں۔تا کہ سلف الصالحین کے اسلامی فکر کو اور دین حق کی تعلیمات کو عام کیا جائے۔پاکستان میں شیخ الاسلام نے مختلف رسائل کو اردو میں ڈھالا گیا ہے یہ ایک قابل اطمینان بات ہے۔اس کو مزید آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔آپ کے رسائل و کتب کا جو ذخیرہ اردو میں ڈھالا گیا ہے اور بندہ کی نظر سے گزرا ہے اس کا کچھ نقشہ شروع میں پیش کیا جا چکا ہے۔

16- انسائیکلو پیڈیا شائع کیا جائے۔جس طرح مجموع الفتاویٰ ہوا ہے۔مگر کچھ رسائل ابھی بھی ہیں جن کو یکجا کر کے شائع کرنے کی ضرورت ہے۔

17- آپ کی جامع حالات زندگی اور افکار وعلوم پر دیگر زبانوں میں شائع کرنے کی ضرورت ہے۔

18- آپ کی دعوت کا نکتہ ''کتاب وسنت کی طرف رجوع'' کو پھیلایا جائے اور جن باتوں کو دین کے ساتھ تعلق نہ ان کو ترک کر دیا جائے۔

فہرست مصادر ومراجع

نمبر شمار	مصنف	کتاب	مقام اشاعت	دارالاشاعت	سن اشاعت
۱	الجوہری اسماعیل بن حماد (۳۹۳ھ)	الصحاح فی اللغۃ العربیۃ	بیروت		
۲	آل کاشف الغطاء محمد بن الحسین (۱۳۶۶ھ)	اصل الشیعۃ واصولہا	مصر	صیدا	۱۹۳۶ء
۳	آلوسی، حسام الدین، ڈاکٹر	دراسات فی الفکر الفلسفی الاسلامی	بیروت	المؤسسۃ العربیۃ للدراسات	۱۴۰۰ھ
۴	آلوسی، محمد بن نعمان المفید	شرح العقائد الصدوق	تبریز		۱۳۷۱ھ
۵	الآمدی، سیف الدین، ابوالحسن، علی (۶۳۱ھ)	ابکار الافکار فی اصول الدین	قاہرہ	دار الکتب المصریہ	۱۹۰۳ء
۶	ایضاً	إحکام الاحکام فی الاصول	ایضاً		۱۹۷۱ء
۷	ایضاً	غایۃ المرام فی علم الکلام	ایضاً		ایضاً
۸	ابراہیم بن مصطفیٰ الحلبی (۱۷۹ھ)	اللمعۃ فی تحقیق مباحث الوجود والحدوث والقدر وافعال العباد	قاہرہ	مطبعۃ الانوار	۱۹۳۹ء
۹	ابراہیم مدکور	معجم الاعلام للفکر الانسانی	مصر	الھیئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب	۱۹۸۴ء
۱۰	ابن ابی الحدید عبدالحمید بن ہبۃ اللہ	شرح نہج البلاغۃ	ایران		س۔ن
۱۱	ابن ابی شیبہ، عبداللہ بن محمد بن ابی شیبہ ابراہیم بن عثمان (۲۳۵ھ)	العرش وماروی فیہ الاحادیث والآثار	کویت	مکتبۃ المعلا	۱۴۰۹ھ
۱۲	ابن ابی العز، علی بن علاؤالدین (۷۹۲ھ)	شرح عقیدۃ الطحاویۃ	دمشق	دار الفکر	۱۹۸۳ء
۱۳	ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم (۷۲۸ھ)	الاحتجاج بالقدر	بیروت	المکتبۃ الاسلامیہ	۱۹۷۳ء
۱۴	ایضاً	الاستغاثۃ	ریاض	جامعۃ الامام محمد بن سعود الاسلامیہ	۱۹۸۳ء
۱۵	ایضاً	الاستقامۃ	ایضاً	ایضاً	ایضاً

۱۶	ایضاً	اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفۃ اصحاب الجحیم	ایضاً	مطابع الریاض	۱۳۸۱ھ
۱۷	ایضاً	اقوم ما قیل فی القضاء والقدر در مجموع الفتاوی ۲	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۱۸	ایضاً	الایمان الاوسط در مجموع الفتاوی ۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۱۹	ایضاً	بغیۃ المرتاد فی الرد علی المتفلسفۃ، والقرامطۃ، والباطنیۃ اہل الالحاد القائلین بالحلول	ایضاً	جامعۃ الامام محمد بن سعود الاسلامیہ	س۔ن
۲۰	ایضاً	الرسالۃ التدمریہ لابن تیمیہ	قاہرہ	دار الکتب الحدیثہ	۱۹۸۵ء
۲۱	ایضاً	التسعینیۃ	ایضاً	ایضاً	س۔ن
۲۲	ایضاً	تفسیر سورۃ اخلاص	ریاض	مکتبۃ الاسلامیہ	س۔ن
۲۳	ایضاً	جامع الرسائل فی معنی کون الرب عادلا وفی تنزیہہ	قاہرہ	مطبعۃ مدنی	۱۳۹۲ھ
۲۴	ایضاً	جواب اہل العلم والایمان در فتاوی ۱۷	ریاض	مطابع الریاض	۱۹۸۱ء
۲۵	ایضاً	الجواب الباہر در مجموع فتاوی ۲۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۲۶	ایضاً	الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح	قاہرہ	مطبعۃ مدنی	ایضاً
۲۷	ایضاً	درء تعارض العقل والنقل	ریاض	جامعۃ الامام محمد بن سعود الاسلامیۃ	۱۹۸۴ء
۲۸	ایضاً	الرد علی الاخنائی در فتاوی ۲۷	ریاض	مطابع الریاض	۱۹۸۱ء
۲۹	ایضاً	الرد علی البکری فی بعض اصول الدین	مصر	مطبعہ سلفیہ	س۔ن
۳۰	ایضاً	الرد علی المنطقیین	بمبئی	مطبعہ قیمیۃ	۱۹۴۹ء
۳۱	ایضاً	رسالۃ فی شرح الحدیث ابی ذر در مجموع الفتاوی ۲	ریاض	مطابع الریاض	۱۹۸۱ء
۳۲	ایضاً	الرسالۃ الاکملیۃ در مجموع الفتاوی ٦	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۳۳	ایضاً	رسالۃ فی الصفات الاختیاریہ در مجموع الفتاوی ٦	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۳۴	ایضاً	رسالۃ فی العقل والروح در مجموعۃ ا	ریاض	مطابع الریاض	ایضاً
		لرسائل المنیر یہ ج ۲	قاہرہ	السنۃ المحمدیۃ	۱۹۸۱ء
۳۵	ایضاً	رسالۃ المدنیۃ	ریاض	مطابع الریاض	۱۳۶۵ھ
۳۶	ایضاً	شرح الحدیث انما الاعمال بالنیات در مجموع ۱۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً

۳۷	ایضاً	شرح الحدیث عمران بن الحصین در الفتاوی ۱۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۳۸	ایضاً	شرح الحدیث النزول در مجموع الفتاوی ۱۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۳۹	ایضاً	الصارم المسلول علی شاتم الرسول	مصر	مطبعۃ السادۃ	۱۹۶۷ء
۴۰	ایضاً	الرسالۃ الصفدیۃ	ریاض	شرکۃ مطابع حنیفۃ	س۔ن
۴۱	ایضاً	العقیدۃ الحمویۃ الکبری	لاہور	دار السلفیہ	س۔ن
۴۲	ایضاً	الفرقان بین اولیاء الرحمان واولیاء الشیطان در مجموع الفتاوی ۱۱	ریاض	مطابع الریاض	۱۹۸۱ء
۴۳	ایضاً	الفرقان بین الحق والباطل	ریاض	مطابع الریاض	ایضاً
		در الفتاوی ۱۳	بیروت	دار الکتب العلمیۃ	۱۹۸۲ء
۴۴	ایضاً	قاعدۃ جلیلۃ فی التوسل والوسیلۃ			
۴۵	ایضاً	الاکلیل فی المتشابہ والتاویل در مجموعۃ الرسائل الکبری	ریاض	مطابع الریاض	۱۹۸۱ء
۴۶	ایضاً	کتاب النبوات	بیروت	مکتبۃ الشرقیۃ	۱۹۸۲ء
۴۷	ایضاً	مجموعہ تفسیر ابن تیمیہ	بمبئی	القیمۃ	۱۹۵۴ء
۴۸	ایضاً	مجموعہ الرسائل الکبری	مصر	مکتبۃ الشرقیۃ	۱۳۲۳ھ
۴۹	ایضاً	مجموعہ الرسائل المنیریہ	مصر	القاہرہ مطبعۃ المدنی	س۔ن
۵۰	ایضاً	مجموع فتاوی شیخ الاسلام، احمد بن تیمیہ	ریاض	مطابع الریاض	۱۹۸۱ء
۵۱	ایضاً	معارج الوصول در مجموعہ الرسائل والمسائل	مکۃ المکرمۃ ریاض	دار الباز	۱۹۶۱ء
۵۲	ایضاً	الموافقۃ صحیح المنقول لصریح المعقول	ایضاً	جامعہ امام محمد بن سعود	۱۹۸۴ء
۵۳	ایضاً	منہاج السنۃ النبویۃ	ریاض	الاسلامیہ	س۔ن
۵۴	ایضاً	نقض المنطق در مجموع الفتاوی ۹	قاہرہ	مکتبۃ الاکملیۃ	۱۹۸۱ء
۵۵	ابن الجوزی، عبدالرحمان بن الجوزی (۵۹۷ھ)	تلبیس ابلیس		مطابع الریاض ادارۃ الطباعۃ	س۔ن
۵۶	ایضاً	دفع شبہ التشبیہ باکف التنزیہ	ایضاً	مکتبۃ التوفیقیۃ	س۔ن
۵۷	ابن حجر، احمد بن علی (۸۵۲ھ)	الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ	ایضاً	دائرۃ المعارف عثمانیہ	۱۳۹۵ھ
۵۸	ایضاً	فتح الباری شرح صحیح البخاری	ایضاً	ایضاً	۱۹۷۵ء
۵۹	ابن حزم، زکریا ابراہیم (۴۵۶ھ)	فیلسوف الادباء	قاہرہ		۱۳۶۷ھ

۶۰	ابن حزم، علی بن احمد، الظاہری (۴۵۶ھ)	الطوق الحمامۃ	ایضاً	مطبعہ ادبیہ	س-ن
۶۱	ایضاً	الفصل فی الملل والاھواء والنحل	مصر		۱۳۶۷ھ
۶۲	ابن حنبل، ابوعبداللہ احمد بن محمد الشیبانی (۲۴۱ھ)	الرد علی الزنادقۃ والجہمیۃ	بیروت	مکتبۃ المعارف الاسکندریۃ	۱۹۷۱ء
۶۳	ایضاً	مسند امام احمد	ایضاً	المکتب الاسلامی	۱۹۸۴ء
۶۴	ابن خزیمہ، ابوبکر محمد بن اسحاق (۳۶۱ھ)	کتاب التوحید	قاہرہ	مکتبۃ الکلیات الازہریۃ	س-ن
۶۵	ابن خلدون، عبدالرحمٰن (۱۴۰۶ء)	مقدمہ ابن خلدون	مصر	الشعب	س-ن
۶۶	ابن خلکان، شمس الدین احمد بن ابراہیم (۱۲۸۴ء)	وفیات الاعیان	قاہرہ		۱۹۴۸ء
۶۷	ابن رشد، ابوالولید محمد، القرطبی (۵۹۵ھ)	الکشف عن مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ	ایضاً	مکتبۃ المحمودیۃ	۱۹۳۳ء
۶۸	ابن سینا، الحسین بن عبداللہ البلخی (۴۲۸ھ)	الاشارات والتنبیہات	مصر	دارالمعارف	۱۹۶۰ء
۶۹	ابن العربی، محی الدین	فصوص الحکم	کراچی	دارالکتب	س-ن
۷۰	ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن ہبۃ اللہ (۶۰۰ھ)	تبیین کذب المفتری فی ما نسب الی ابی الحسن الاشعری	دمشق		۱۳۴۲ھ
۷۱	ابن عطیہ، احمد بن محمد، الغامدی الاندلسی (۱۰۲۹ھ)	البیہقی وموقفہ من الالٰہیات	المدینۃ المنورۃ	احیاء التراث الاسلامی	۱۴۰۳ھ
۷۲	ابن عماد، عبدالحی الحنبلی (۱۰۸۹ھ)	شذرات الذہب فی اخبار من ذہب	بیروت	المکتبۃ التجاریۃ	۱۳۵۱ھ
۷۳	ابن عماد الدین، احمد بن خلیل	فتح المبین شرح سلم	ایران		س-ن
۷۴	ابن قدامہ، عبداللہ بن احمد (۶۲۰)	تاویل مشکل القرآن	قاہرہ		۱۹۵۹ء
۷۵	ابن القیم، الجوزی، عبدالرحمان بن علی (م۷۵۱ھ)	اجتماع الجیوش الاسلامیۃ علی غزو المعطلۃ والجہمیۃ	بیروت	دارالکتب العلمیۃ	۱۴۰۳ھ
۷۶	ایضاً	اثبات صفۃ العلو	قاہرہ	ایضاً	۱۳۵۱ھ
۷۷	ایضاً	تحریم النظر فی کتب الکلام	ایضاً	ایضاً	۱۹۶۲ء
۷۸	ایضاً	لمعۃ الاعتقاد الہادی الی سبیل الرشاد	بیروت		۱۴۰۴ھ
۷۹	ایضاً	زاد المعاد	قاہرہ	دارالکتب العلمیۃ	س-ن
۸۰	ایضاً	الصواعق المرسلۃ علی الجہمیۃ والمعطلۃ	بیروت	مکتبۃ السعادۃ	۱۳۵۱ھ

۸۱	ایضاً	المختصر فی تاریخ الملوک والامم	ایضاً	دائرۃ معارف عثمانیہ	۱۳۵۷ھ
۸۲	ابن کثیر، ابوالفداء، اسماعیل بن عمر الدمشقی (۷۷۴ھ)	البدایۃ والنہایۃ	ایضاً	مکتبۃ السعادۃ	۱۳۵۱ھ
۸۳	ابن متویہ، ابومحمد، الحسن بن احمد بن علی	التذکرۃ فی لطیف الکلام اختصار	مصر	الازہریۃ	۱۹۹۲ء
۸۴	ایضاً	شرح کتاب المحیط بالتکلیف (لقاضی عبدالجبار)	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۸۵	ابن المرتضیٰ، الیمانی، احمد بن یحییٰ	المنیۃ الامل فی شرح الملل والنحل	بیروت	دارالصادر	س۔ن
۸۶	ایضاً	انقاذ البشر من الجبر والقدر	النجف	مطبعۃ الراعی	۱۳۵۴ھ
۸۷	ابن المنذر، عبداللہ، ابوبکر	کتاب الاجماع	ریاض	دارالطباعۃ	۱۴۰۲ھ
۸۸	ابن ناصرالدین، احمد الشافعی دمشقی	الردالوافر علی مَنْ زَعَمَ بِاَنَّ مَنْ سَمّٰی ابْنَ تیمیۃ شیخ الاسلام کافر	بیروت	مکتب الاسلامی	۱۴۰۰ھ
۸۹	ابن نوبختی، حسن بن علی	فرق الشیعۃ	استنبول	مطبعۃ استنبول	۱۹۳۸ء
۹۰	ابن الوزیر، الیمنی، احمد	ایثار الحق علی الخلق	یمن	دارالیمن	۱۴۰۵ھ
۹۱	ابن وہب، عبداللہ القرشی المصری	کتاب القدر	بیروت	دارالنشر والتوزیع	۱۴۰۶ھ
۹۲	ابن الہمام، عبدالرزاق (۲۱۱)	المصنف فی الاحادیث والآثار	بیروت		۱۹۵۲ء
۹۳	ابوریان، محمد بن علی	تاریخ الفکر الفلسفی فی الاسلام	ایضاً	دارالنہضۃ العربیۃ	۱۹۷۶ء
۹۴	ابوزہرہ، محمد	ابن تیمیہ، حیاتہ وعصرہ وآراءہ وفقہہ	مصر	المکتبۃ القدسیۃ	۱۳۵۱ھ
۹۵	ایضاً	اسلامی مذاہب	فیصل آباد	کارخانہ بازار	۱۹۷۰ء
۹۶	ابویعلی، محمد بن الحسین، القاضی (۳۰۷ھ)	مختصر طبقات الحنابلہ	قاہرہ	اینگلو مصر	۱۹۵۹ء
۹۷	احسان الٰہی ظہیر، علامہ (۱۹۸۷ء)	الشیعۃ والتشیع فرق وتواریخ	لاہور		۱۴۰۴ھ
۹۸	احمد بن ابراہیم بن عیسی الحنبلی	تنبیہ النبیہ والغبی فی الرد علی المدراسی	قاہرہ	کردستان العلمیۃ	۱۳۲۹ھ
۹۹	احمد امین المصری (۱۳۷۳ھ)	فجر الاسلام	ایضاً	مکتبۃ النہضۃ	۱۹۸۲ء
۱۰۰	الاخضری، عبدالرحمان بن محمد (۱۵۷۵ء)	شرح الاخضری علی السلم	قاہرہ		۱۳۳۴ھ

۱۰۱	الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۳۳۰)	الابانۃ فی اصول الدیانۃ	حیدرآباد دکن		1951
۱۰۲	ایضاً	استحسان الخوض فی علم الکلام	مصر		
۱۰۳	ایضاً	اللمع فی الرد علی اہل الزیغ والبدع	ایضاً	مکتبۃ الخانجی	۱۹۵۵ء
۱۰۴	ایضاً	مقالات الاسلامیین	قاہرہ	مکتبۃ النہضۃ المصریۃ	۱۹۵۰ء
۱۰۵	الایجی، عضدالدین عبدالرحمان بن احمد الشیرازی (۷۵۶ھ)	المواقف فی علم الکلام وشرحہ للجرجانی	القسطنطنیہ		۱۳۸۶ھ
۱۰۶	الباجوری، ابراہیم بن محمد بن احمد بن علی الشافعی (۱۲۷۷ھ)	رسالۃ التوحید وشرحہ	قاہرہ		س۔ن
۱۰۷	الباقلانی، قاضی ابوبکر، محمد بن طیب بن محمد بن جعفر (۴۰۳ھ)	التمہید فی الرد علی الملاحدۃ	ایضاً	دارالفکر العربی	۱۹۴۷ء
۱۰۸	البانی، ناصرالدین	مقدمہ علی سنن ابن ماجہ	ایضاً	مکتبۃ التربیۃ العربیۃ	۱۹۴۸ء
۱۰۹	البخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم (۲۵۶ھ)	الجامع الصحیح	دہلی		۱۹۴۰ء
۱۱۰	البزار، عمر بن علی (۷۴۹ھ)	الاعلام العلیۃ فی مناقب شیخ الاسلام ابن تیمیہ	بیروت	المکتب الاسلامی	س۔ن
۱۱۱	البیضاوی، ناصرالدین عبداللہ بن عمر بن محمد	طوالع الانوار مع شرح الرشی	بیروت	داراحیاء التراث العربی	۱۳۴۴ھ
۱۱۲	البہی، احمد بن محمد بن عبدالمنعم	الفکر الاسلامی فی الحدیث	بیروت	المکتب الاسلامی	س۔ن
۱۱۳	البیہقی، ابوبکر محمد ابن احمد نیشاپوری	الاسماء والصفات	ایضاً	دارالمعرفۃ	۱۹۳۴ء
۱۱۴	ایضاً	السنن الکبری	بیروت	ایضاً	س۔ن
۱۱۵	ایضاً	الاعتقاد والہدایۃ الی سبیل الرشاد	ایضاً	ایضاً	۱۳۰۱ھ
۱۱۶	الترمذی، ابوعیسیٰ محمد ابن عیسیٰ (۲۷۹ھ)	السنن	مدینہ منورہ	مکتبۃ السلفیہ	۱۹۴۶ء
۱۱۷	التفتازانی، ابوالوفا الغنیمی	علم الکلام وبعض مشکلاتہ	قاہرہ	دارالثقافۃ	۱۹۷۹ء
	ایضاً	ابن سبعین وفلسفتہ	ایضاً	ایضاً	
۱۱۸	التفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر (۷۹۲ھ)	شرح العقائد النسفیہ	کراچی	نور محمد	۱۹۸۰ء
۱۱۹	ایضاً	شرح المقاصد فی علم الکلام	استنبول	دارالمعارف العثمانیہ	س۔ن
۱۲۰	تقی الدین، ابوبکر، عبداللہ الحسنی (۷۷۸ھ)	دفع شبہ من تشبہ وتمرد	قاہرہ	داراحیاء الکتب العربیۃ	س۔ن
۱۲۱	التھانوی، محمد بن اعلیٰ القاضی	کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم	قاہرہ	دارالنہضۃ العربیۃ	س۔ن

۱۲۲	الجراندابی، محمد الفاروقی	الدرر البہیۃ	ایضاً	ایضاً	۱۹۲۷ء
۱۲۳	الجوہری، اسماعیل علی بن عبید	المسند	کویت	مکتبۃ الفلاح	۱۹۸۵ء
۱۲۴	الجوینی ابو المعالی عبدالمالک بن عبداللہ بن یوسف، امام الحرمین	الارشاد	مصر	مکتبۃ الخانجی	س-ن
	ایضاً	قواطع الادلۃ فی اصول الاعتقاد	ایضاً	ایضاً	۱۳۶۹ھ
۱۲۵	الحاکم، ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ (۴۰۵ھ)	مستدرک حاکم	مکہ مکرمہ	دارالباز	س-ن
۱۲۶	انیس احمد جعفری	اسلام منزل بمنزل	لاھور	کشمیری بازار	س-ن
۱۲۷	حسن محمود، الشافعی، ڈاکٹر	المدخل الی دراسۃ علم الکلام	کراچی	ادارۃ القرآن و العلوم لاسلامیہ	۱۴۰۹ھ
۱۲۸	حسین بن محمد والی	کتاب التوحید	قاہرہ	مطبعۃ الواعظ	۱۹۰۹ء
۱۲۹	الحلبی حسن بن یوسف الشامی	کشف المراد بشرح الاعتقاد	ایضاً	عیسیٰ البابی الحلبی	س-ن
۱۳۰	الخفاجی، عمادالدین بن احمد المصری (۱۰۴۹ھ)	مناہج الجمع فی العقیدۃ	قاہرہ	مکتبۃ التجاری الکبری	س-ن
۱۳۱	الخیاط، ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد	کتاب الانتصار والرد علی ابن راوندی الملحد	بیروت	دارالسلطان للنشر	۱۹۵۷ء
۱۳۲	دارقطنی، ابوالحسن علی بن عمر (۳۸۵ھ)	السنن	مدینہ منورہ		۱۹۶۶ء
۱۳۳	الدارمی، ابو محمد، عبداللہ بن عثمان بن سعید (۲۵۵ھ)	الرد علی الجہمیۃ	قاہرہ		۱۴۰۵ھ
۱۳۴	الدولابی، ابو البشر، محمد بن احمد (۳۱۰ھ)	کتاب الکنی والاسماء	کویت	الدارۃ السلفیۃ	۱۴۰۵ھ
۱۳۵	الذہبی، شمس الدین محمد بن عثمان (۷۴۸ھ)	کتاب لفی زغل العلم	دمشق		۱۹۲۸ء
۱۳۶	الرازی فخر الدین، امام	اساس التقدیس	قاہرہ	البابی الحلبی	۱۹۸۶ء
۱۳۷	ایضاً	التفسیر الکبیر دار الکتب	طہران		س-ن
۱۳۸	ایضاً	مباحث المشرقیۃ	حیدرآباد	دائرۃ المعارف النظامیہ	س-ن
۱۳۹	ایضاً	محصل افکار المتقدمین والمتاخرین فی العلماء والمتکلمین		دارالکتب	س-ن
			طہران	مکتبۃ الکلیات الاز	
۱۴۰	ایضاً	مناقب الشافعی	قاہرہ	ھریہ	س-ن
۱۴۱	الزرکان، محمد صالح	فخر الدین الرازی وآراء ہ الکلامیۃ والفلسفیۃ	بیروت	مکتبۃ دار الفکر	۱۹۲۸ء

۱۴۲	زہدی، حسن جاراللہ	تاریخ المعتزلہ (مترجم) رئیس احمد جعفری	کراچی	ایچ۔ایم سعید کمپنی	۱۹۶۰
۱۴۳	زہیر محمد، المختار	التجسیم عند المسلمین	قاہرہ	مکتبۃ الاسکندریہ	۱۹۷۱ء
۱۴۴	الزین، محمد حسنی	منطق ابن تیمیہ	بیروت	المکتب الاسلامی	۱۳۹۹ھ
۱۴۵	السبکی، ابو نصر، تاج الدین بن عبدالوہاب (۷۷۱ھ)	طبقات الشافعیۃ الکبریٰ	بیروت	عیسیٰ البابی الحلبی	۱۳۸۳ھ
۱۴۶	السید الشریف، علی بن محمد الجرجانی (۸۳۰ھ)	التعریفات	قاہرہ	الحلبی	۱۹۳۹ء
۱۴۷	ایضاً	شرح المواقف	ایضاً	ایضاً	۱۹۲۵ء
۱۴۸	السنوسی، ابوبکر عبداللہ	شرح السنوسیۃ الکبریٰ	کویت	دار القلم	۱۹۸۲ء
۱۴۹	السیوطی، جلال الدین	الدر المنثور فی التفسیر	بیروت	دار الفکر	۱۴۰۳ھ
۱۵۰	ایضاً	صون المنطق والکلام عن فنی المنطق والکلام	بیروت	احیاء التراث الاسلامی	۱۳۸۹ھ
۱۵۱	شاہ ولی اللہ، احمد، محدث، دہلوی	البدور البازغۃ	سندھ	شاہ ولی اللہ اکیڈمی	س۔ن
۱۵۲	شبلی نعمانی، مولانا	علم الکلام اور الکلام	کراچی	نفیس اکیڈمی	۱۹۸۹ء
۱۵۳	شبیر احمد عثمانی، مولانا	فتح الملہم شرح صحیح مسلم	کراچی	دار الکتب	
۱۵۴	شہرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم	الملل والنحل	بیروت		س۔ن
۱۵۵	الشیرازی، صدر الدین، محمد بن ابراہیم (۹۰۳ھ)	اسفار الاربعۃ فی الحکمۃ العالیۃ والعقلیۃ	حیدرآباد	جامعہ عثمانیہ	۱۹۴۷ء
۱۵۶	الصابونی، ابوبکر احمد بن محمود بن نور الدین (۵۰۸ھ)	البدایۃ من الکفایۃ فی الہدایۃ فی اصول الدین	مصر	دار المعارف	س۔ن
۱۵۷	صبحی، احمد محمود	الزیدیہ		منشأۃ المعارف الاسکندریہ	۱۹۸۰ء
۱۵۸	طاش کبری زادہ، محمد بن احمد مصطفیٰ رومی (۱۰۳۰ھ)	مفتاح السعادۃ ومصباح السیادۃ	قاہرہ	دار الکتب الحدیثۃ	۱۹۸۳ء
۱۵۹	الطباطبائی، محمد بن حیدر الحسینی (۱۰۹۹ھ)	الاسلام الشیعی	لندن		۱۹۸۳ء
۱۶۰	طبری، محمد بن جریر بن یزید	جامع البیان عن تاویل آی القرآن	قاہرہ	البابی	۱۳۷۳ھ
۱۶۱	الطوسی، علی بن اسحاق (۵۸۵ھ)	تجرید الاعتقاد بشرح القوشجی	طہران	مطبع الحجر	۱۳۸۵ھ
۱۶۲	ایضاً	رسالۃ الامامۃ	ایضاً	مکتبۃ الکلیۃ	س۔ن
۱۶۳	ایضاً	شرح المحصل	ایضاً	ایضاً	۱۹۵۵ء
۱۶۴	ایضاً	طائفۃ الحشاشین	ہالینڈ	ایضاً	س۔ن

نمبر	مصنف	کتاب	مقام	ناشر	سن
۱۶۵	العامری، ابوالحسن عبداللہ	مناقب الاعلام	قاہرہ		۱۹۶۷ء
۱۶۶	عبدالحمید، السواتی	کتاب الایمان ومقدمہ صحیح مسلم	گوجرانوالہ	مکتبہ دروس القرآن نصرت العلوم	۱۹۸۰ء
۱۶۷	عبدالحمید، عزالعرب	التوحید عند خلص المتکلمین		دارالمنار	۱۹۸۷ء
۱۶۸	عبدالرحمان بن محمد سالم	التاریخ السیاسی والفرقۃ المعتزلۃ	قاہرہ	مکتبۃ الثقافۃ	۱۹۶۵ء
۱۶۹	عبدالعزیز فرہاروی، مولانا	النبراس شرح العقائد	ملتان	مکتبہ امدادیہ	س۔ن
۱۷۰	عبدالقادر، التمیمی، الرازی	طبقات السنیۃ	قاہرہ		س۔ن
۱۷۱	عبدالقادر، جیلانی	غنیۃ الطالبین	شام	مکتبۃ الحلب	۱۳۸۵ھ
۱۷۲	عبدالقاہر بن طاہر، البغدادی	کتاب اصول الدین	استنبول	مطبع الدولۃ	۱۹۲۸ء
		الفرق بین الفرق	قاہرہ	مکتبۃ الصبیح	۱۹۱۰ء
۱۷۳	عبدالکریم، عثمان	نظریۃ التکلیف وآراء القاضی عبدالجبار	قاہرہ	مکتبۃ المؤسسۃ المصریۃ	۱۳۹۱ھ
۱۷۴	عبداللہ بن امام احمد بن حنبل	شرح السنۃ	ایضاً	دارابن قیم	۱۴۰۶ھ
۱۷۵	عبداللہ بن یوسف بن محمد	تاریخ جہان کشائی		جامعہ محمد الحسنی	س۔ن
۱۷۶	عبداللہ، السنوسی، ابوبکر	شرح السنوسیۃ الکبری	کویت	دارالقلم	۱۹۸۲ء
۱۷۷	عبداللطیف حسن محمود، مصری	غایۃ المرام فی علم الکلام	مصر	المجلس الاعلی للفنون	۱۹۷۱ء
۱۷۸	العقیلی فواد	الانسان ہل ہو مسیر ام مخیر	قاہرہ	مکتبۃ الخانجی	۱۹۸۰ء
۱۷۹	علی حسب اللہ	علم التوحید	ایضاً		س۔ن
۱۸۰	علی معمر	الاباضیۃ فی التاریخ	ایضاً	مکتبہ وہبہ	ایضاً
۱۸۱	علی میاں، ابوالحسن ندوی	اسلامیت ومغربیت کی کشمکش	کراچی	نشریات مجلس	ایضاً
۱۸۲	علی فہمی، الخشیم	الجبائیان ابوعلی وابوہاشم	طرابلس لیبیا	دارالمکتبۃ الفکر	۱۹۶۸ء
۱۸۳	علیش، طہرانی، ڈاکٹر	کتاب التصوف وشرحہ المنظوم	ایران		س۔ن
۱۸۴	الغزالی، ابوحامد، محمد بن محمد الطوسی (۵۰۵ھ)	احیاء العلوم الدین	قاہرہ		۱۳۶۲ھ
۱۸۵	ایضاً	الاربعین فی اصول الدین	ایضاً	دائرۃ معارف عثمانیہ ایضاً	۱۳۵۳ھ
۱۸۶	ایضاً	تہافۃ الفلاسفۃ	ایضاً	مکتبۃ الجندی	۱۹۶۴ء
			ایضاً	المکتبۃ التجاریۃ الکبری	س۔ن
۱۸۷	ایضاً	قسطاس المستقیم	ایضاً		۱۹۶۳ء
۱۸۸	ایضاً	المنقذ من الضلال			
۱۸۹	غلام جیلانی، برق، ڈاکٹر	امام ابن تیمیۃ	لاہور	اسلامک پبلشنگ ہاؤس	۱۹۷۹ء
۱۹۰	الفارابی، ابونصر	احصاء العلوم	قاہرہ	انگلو مصر	۱۹۶۸ء

نمبر	مصنف	کتاب	مقام	ناشر	سن
۱۹۱	فرغل یحییٰ	عوامل واہداف نشأۃ علم الکلام فی الاسلام	قاہرہ	مجمع البحوث الاسلامیہ	۱۳۹۳ھ
۱۹۲	فلہوزن	احزاب المعارضۃ فی الاسلام	ایضاً		۱۹۵۸ء
۱۹۳	قاسم محمود، الشامی	الاسلام بین امسہ وغدہ	مصر		س۔ن
۱۹۴	القاضی، عبدالجبار بن احمد الہمدانی (۴۵۱ھ)	کتاب النظر والمعارف	قاہرہ		۱۹۶۲ء
۱۹۵	ایضاً	شرح اصول الخمسہ	ایضاً	مکتبۃ الوہبہ	۱۹۵۰ء
۱۹۶	ایضاً	المغنی فی ابواب التوحید والعدل	ایضاً	مکتبۃ المؤسسۃ المصریۃ العامۃ	۱۹۶۲ء
۱۹۷	الکرمانی، شمس الدین محمد بن یوسف (۷۸۶ھ)	الکواکب الدراری شرح البخاری	ریاض	جامع امام محمد بن سعود الاسلامیہ	۱۹۶۰ء
۱۹۸	کسائی، حمزہ بن علی الکوفی	کشف الحقائق فی کتاب الدقائق	بیروت	دارالکتب العلمیۃ	۱۳۲۳ھ
۱۹۹	کمال الدین، احمد، البیاضی	اشارات المرام من عبارات الامام	قاہرہ	مکتبۃ الحلبی	۱۹۸۳ء
۲۰۰	کوکن عمری، محمد یوسف، ڈاکٹر	امام ابن تیمیہؒ	سرگودھا	ذوالنورین اکیڈمی بھیرہ	۱۹۸۲ء
۲۰۱	گولڈزیہر	جنس العقیدہ والشریعۃ فی الاسلام مترجم عبدالحلیم النجار	قاہرہ	دارالکتاب المصری	۱۹۴۹ء
۲۰۲	لوئیس بن یوسف بن عبدالمسیح (۱۳۴۶ھ)	کتاب التشیع	لندن		۱۹۶۸ء
۲۰۳	ماتریدی، محمد بن محمد بن محمود	کتاب التوحید	قاہرہ	المؤسسۃ العربیۃ للدراسات	۱۳۹۰ھ
۲۰۴	المبرد، ابوالعباس محمد بن یزید (۲۸۵ھ)	کتاب الکامل	مصر		۱۹۹۲ء
۲۰۵	محمد اقبال، ڈاکٹر (۱۹۳۸)	مابعد الطبیعیات ایران	قاہرہ	المکتبۃ الفنیہ	۱۹۸۹ء
	ایضاً	تطور الفکر الدینی فی ایران (عربی)	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۲۰۶	محمد انور، سہوتی، ڈاکٹر	التشبیہ والتنزیہ	قاہرہ	مکتبۃ دارالعلوم	۱۹۵۵ء
۲۰۷	محمد بن احمد، ابوعبداللہ، المدنی	العلو للعلی الغفار فی صحیح الاخبار	المدینۃ المنورہ	المکتبۃ السلفیۃ	س۔ن
۲۰۸	محمد بن احمد بن الحسین، ڈاکٹر	الطوسی وکتابہ التجرید فی الاعتقاد	بمبئی	جامعہ لبنان	۱۹۵۰ء
۲۰۹	محمد حسن، الاعظمی (۱۳۷۴ھ)	تحقیق الحقائق الخفیہ	قاہرہ		۱۹۷۰ء
۲۱۰	محمد حنیف، ندوی، مولانا	عقلیات ابن تیمیہ	لاہور	ادارہ ثقافت اسلامیہ	۱۹۶۹ء
۲۱۱	ایضاً	مسلمانوں کے عقائد وافکار	ایضاً	ایضاً	۱۹۴۹ء
۲۱۲	محمد بن سعید، جمال یلدین بجل العرب	دولت الاسماعیلیہ فی ایران	قاہرہ		س۔ن
۲۱۳	محمد رضا بن المظفر	عقائد الامامیہ	قاہرہ		۱۹۵۰ء

۲۱۴	محمد عبداللہ، الغازی	الدین الاکبری	مصر		۱۲۸۲ھ
۲۱۵	محمد عبدہ، مفتی	رسالۃ التوحید وشرحہ لعبد الهادی ابو ریدہ، ڈاکٹر	ایضاً	دار المعارف الاسلامیۃ	س۔ن
۲۱۶	محمد غلاب احمد	من مبیاریخ المعرفۃ	قاہرہ	مکتبۃ النہضۃ	۱۹۵۶ء
۲۱۷	محمد عبدالهادی، ابوریدہ، ڈاکٹر	تاریخ الفلسفۃ فی الاسلام	قاہرہ	لجنۃ التالیف	۱۹۵۷ء
۲۱۸	محمود قاسم	دراسات فی الفلسفۃ الاسلامیۃ	مصر	مکتبۃ انیگلو	۱۳۸۵ھ
۲۱۹	مرعی بن یوسف، الکرمی	الکواکب الدریۃ	بیروت	دار الکتب العلمیۃ	س۔ن
۲۲۰	مسلم بن الحجاج، القشیری (۲۶۱ھ)	الجامع الصحیح	کراچی	نور محمد آرام باغ	۱۹۶۲ء
۲۲۱	مصطفیٰ المصری	وقف البشر من الجبر والقدر	النجف	مطبعۃ الراعی	۱۳۵۴ھ
۲۲۲	مصطفیٰ عبدالرزاق، ڈاکٹر	التمہید لتاریخ الفلسفۃ الاسلامیہ	مصر	مکتبۃ انیگلو	۱۳۸۵ھ
۲۲۳	المقریزی، تقی الدین ابو العباس احمد بن علی (۸۴۵ھ)	الخطط والآثار	بیروت	دار الصادر	س۔ن
۲۲۴	ملا علی، القاری، نور الدین، علی بن محمد بن سلطان (۱۰۱۴ھ)	شرح الفقہ الاکبر	بیروت	دار الکتب العلمیۃ	س۔ن
۲۲۵	الملطی، ابو الفرج، یوسف بن ہارون	التنبیہ والرد علی اہل الاہواء والبدع	بیروت	مکتبۃ المعارف	۱۳۸۸ھ
۲۲۶	المیدانی، محمد بن عبدالرحمان التمیمی (۱۲۶۰ھ)	الصراع بین الوثنیۃ والاسلام	قاہرہ	التربیۃ العربیۃ	۱۹۸۵ء
۲۲۷	ناصر الدین، البانی	مقدمہ علی سنن النسائی	قاہرہ		س۔ن
۲۲۸	نجم الغنی، رام پوری، مولانا	تعلیم الایمان شرح فقہ اکبر	لکھنؤ	نول کشور	۱۹۱۳ء
۲۲۹	النسائی، ابوبکر احمد بن شعیب (۳۰۳ھ)	السنن النسائی	قاہرہ	المکتبۃ الاسلامیۃ	س۔ن
۲۳۰	النسفی، ابو المعین، عبداللہ بن احمد بن محمود ۷۰۱ھ	بحر الکلام فی علم التوحید	مصر	دار النہضۃ العربیۃ	۱۹۸۳ء
۲۳۱	النسفی عمر بن محمد (۷۹۲ھ)	شرح العقائد النسفیہ	ملتان		۱۹۷۳ء
۲۳۲	النشار، علی سامی	مناہج البحث عند مفکری الاسلام	مصر	دار النہضۃ	۱۹۸۳ء
۲۳۳	الہراس، محمد خلیل	ابن تیمیۃ السلفی	بیروت	دار الکتب العلمیۃ	۱۴۰۳ھ
۲۳۴		دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۲/	لاہور	دانش گاہ پنجاب یونیورسٹی	